





LIBRARY
Digitized by the Internet Archive
in 2016
THE UNIVERSITY OF CHICAGO

MAY 27 1963

N.º 2

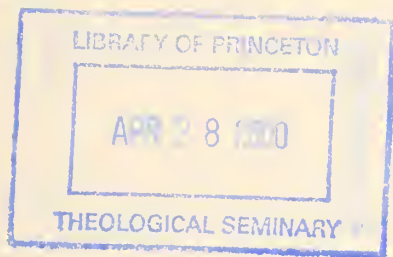
Nova seqüência

IV Trimestre

Ano 1, 1961

LAP

ESTUDOS TEOLÓGICOS



Ó R G Ã O

da Faculdade de Teologia

São Leopoldo - RGS.

Federação Sinodal
Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

ESTUDOS TEOLÓGICOS

órgão trimestral editado pela Faculdade de Teologia da

F e d e r a ç ã o S i n o d a l

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

Diretor responsável: D. Ernesto Th. Schlieper

Conselho de Redação: Dr. Joachim Fischer, Dr. Harding Meyer, D. Ernesto Schlieper,
P. Heinrich Toppenbeck, Dr. Hans Eberhard von Woldow e
P. Lindolfo Weingartner.

Redator: Dr. Hans Eberhard von Woldow, Faculdade de Teologia,
Caixa Postal 14, São Leopoldo, RGS., Brasil.

S U M Á R I O

- Joachim Fischer: Jesus Christus, Das eine Wort Gottes.
Zu These 1 der Barmer Theologischen
Erklärung pag. 1
- Harding Meyer: O ecumenismo sob o ponto de vista da
teologia luterana pag. 25
- Eberhard v. Waldow: Gedanken über unsere Gottes-
dienstordnung und über eine neue
Agende für den Bund der Synoden pag. 38
- Lindolfo Weingärtner: Meditação sobre o evangelho do
domingo Estomihi, Marcos 10, 35-45 pag. 52

Jesus Christus, das eine Wort Gottes

Zu These 1 der Barmer Theologischen Erklärung

Von Joachim Fischer

I. Die historische Situation

der Barmer Theologischen Erklärung

Als am 30. Januar 1933 eine «Fehlkalkulation grandiosen Stils» der nationalsozialistischen Partei in Deutschland (NSDAP) überraschend die Macht in die Hände spielte, sah man das in der evangelischen Kirche fast durchweg als den Beginn des Wiederaufstiegs Deutschlands aus der katastrophalen Situation an, die durch den Verlust des 1. Weltkriegs heraufbeschworen und durch die Wirtschaftskrise am Ende der 20er Jahre ungemein verschärft worden war. Zugleich herrschte in der evangelischen Kirche weit- hin die Überzeugung, die «Wende der Geschichte», die sich am 30. Januar 1933 vollzogen zu haben schien, eröffne nicht nur neue politische Möglichkeiten, sondern auch ganz neue Möglichkeiten für die Arbeit der Kirche. «Mit dem 30. Januar war auch die Stunde unserer evangelischen Kirche gekommen». Fast überall war die Auffassung anzutreffen, dass die Kirche angesichts der dem deutschen Volke «geschenkten Stunde nationaler Wiedergeburt» vor eine «grosse missionarische Aufgabe» gestellt sei, deren Lösung durch kirchliche Reformen und Abschaffung des «kirchlichen Bürokratismus und anderer überlebter kirchlicher Zustände» vorbereitet werden müsse, damit «das alte Evangelium eine neue Macht im Volksleben werde».

Über die Notwendigkeit einer Kirchenreform war man sich also in der evangelischen Kirche in Deutschland fast durchweg einig. Es bestand freilich keine Finmütigkeit in der Frage, auf welche Weise die Reform bewerkstelligt werden sollte. Zwei grosse Kräftegruppen standen sich gegenüber. Die eine Gruppe — zunächst noch nicht klar abgegrenzt und noch ohne eine theologisch wirklich geklärte Grundlage — wollte die Kirche allein «aus ihrem eigenen Wesen heraus, unbeeinflusst von politischen Faktoren», erneuern. Die andere Gruppe, eine Sammlung christlich-deutscher, deutschnationaler und völkisch-revolutionärer Kräfte, meinte, die Kirche mit politischen Methoden «erobern» zu können. Die Mehrheit dieser Gruppe sammelte sich in der sogen. Glaubensbewegung Deutsche Christen, einer Bewegung, die im Jahre 1932 aus politischen Gründen unter massgeblicher Beteiligung der nationalsozialistischen Partei als neue kirchenpolitische Gruppe zunächst für

den Bereich Preussens gegründet worden war und sich rasch zu einer ganz Deutschland umfassenden Organisation entwickelt hatte.

Ihren ersten grossen Angriff auf die «alte» Kirche führten die Deutschen Christen auf ihrer ersten «Reichstagung», die im April 1933 in Berlin stattfand. Der Angriff war von dem Bewusstsein getragen, dass der Übernahme politischer Gewalt durch die Nationalsozialisten die kirchliche «Machtübernahme» der Deutschen Christen folgen müsse. Der Angriff schlug jedoch fehl. Denn die Leitung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, des seit 1922 bestehenden Zusammenschlusses der deutschen Landeskirchen, hatte bereits unabhängig von den Deutschen Christen Verhandlungen mit dem Ziel einer kirchlichen Reform, vor allem eines strafferen Zusammenschlusses der Landeskirchen zu einer «Deutschen Evangelischen Kirche» (DEK), eingeleitet. Ausserdem blickte der nationalsozialistische Staat mit Missvergnügen auf die lautstarke revolutionäre Betriebsamkeit der Deutschen Christen. Denn zu diesem Zeitpunkt hoffte Hitler noch, die Kirche ohne schwerwiegende Eingriffe und revolutionäre Umwälzungen in sein politisches Konzept der totalen Gleichschaltung aller Lebensbereiche einbeziehen zu können. Um die Gefährdung dieses Planes durch die Deutschen Christen zu verhindern, ernannte Hitler den Militärpfarrer Ludwig Müller zu seinem «Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche» und erteilte ihm den Auftrag, «den Radikalismus der Deutschen Christen zu zügeln». Gleichzeitig sollte Müller die Verhandlungen über die kirchliche Neuordnung in Hitlers Sinn beeinflussen, da der Reichskanzler auf der anderen Seite auch keine allzu selbständige kirchliche Reform wünschte. Des ersten Auftrags wusste sich Müller mit Erfolg zu entledigen. Aber Hitlers Wünsche für den Neubau der Kirche vermochte er bei den kirchlichen Verhandlungen nicht wirksam genug zur Geltung zu bringen.

Enttäuscht über diesen Misserfolg ihrer Kirchenpolitik beschritt die Staatsregierung nunmehr den Weg des gewaltsamen Eingriffs in die Kirche. Unter Bruch des bestehenden Rechtes ernannte sie einen Staatskommissar für die evangelischen Landeskirchen in Preussen, der unverzüglich die meisten Mitglieder der altpreussischen Kirchenleitung und die Mitglieder der Kirchgemeindevertretungen in der altpreussischen Landeskirche durch Deutsche Christen ersetzte. Der bereits zum obersten Bischof der künftigen Deutschen Evangelischen Kirche ausersehene Leiter der Betheler Anstalten, Fritz von Bodelschwingh, wurde zum Rücktritt gezwungen, und in die Verhandlungen um den Neubau der Kirche wurden nun auch Hitlers Bevollmächtigter und die Deutschen Christen wirksam eingeschaltet. Über das Ziel der Aktion liess der Staat keinen Zweifel: er wollte die «Anpassung der kirchlichen Verhältnisse an den durch die nationale Erhebung geschaffenen Zustand» erreichen. In kürzester Zeit wurde die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche fertiggestellt und am 14. Juli 1933 vom Staat durch ein Reichsgesetz bestätigt. Um die Erregung,

die infolge des staatlichen Eingriffs in die Kirche entstanden war, zu dämpfen, wurden die staatlichen Verordnungen wieder aufgehoben, mit deren Hilfe die Deutschen Christen vorübergehend zunächst in der altpreussischen Landeskirche die entscheidenden Stellungen besetzt hatten. Noch konnte also von einer «Eroberung» der Kirche durch die Deutschen Christen nicht die Rede sein.

Inzwischen hatte aber der Staat einen Weg gefunden, den Deutschen Christen die «Machtübernahme» in der Kirche auf eine Weise zu ermöglichen, die wenigstens den Anschein der Rechtmäßigkeit besass. Für den 23. Juli 1933 ordnete er allgemeine Kirchenwahlen in der gesamten evangelischen Kirche Deutschlands an. Bei diesen kurzfristig angesetzten Wahlen befanden sich die Deutschen Christen, getragen von der politischen Konjunktur des Nationalsozialismus, als Vasallen der herrschenden politischen Partei von vornherein in einer günstigeren Ausgangsposition als alle anderen kirchlichen Gruppen. Zudem setzte sich der Staat trotz aller gegenteiligen Versicherungen ganz einseitig zugunsten der Deutschen Christen ein. Auf diese Weise errang die Glaubensbewegung Deutsche Christen in allen Landeskirchen und Kirchenprovinzen (bis auf eine) einen überwältigenden «Wahlsieg».

Die ersten Monate nach der Wahl bildeten den Höhepunkt in der Geschichte der Glaubensbewegung Deutsche Christen. Überall zogen die Mitglieder der Bewegung in die Landes- und Provinzialsynoden und in die Kirchenregierungen ein, um ihr Programm der Vereinigung von «Christuskreuz und Hakenkreuz» zu verwirklichen. «Dass Christuskreuz und Hakenkreuz als Ausdruck heiligsten Glaubens und innersten Erlebens sich finden, das ist für die deutsche Erneuerung entscheidend. Auf dieses Ziel ist das Wollen der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' gerichtet». Man wollte eine «neue» Volkskirche schaffen, in der dem «neuen Volk» in «neuen Zungen» das «alte Evangelium» verkündigt werden sollte. Mit grösstem Eifer stürzten sich die Deutschen Christen in diese Arbeit. Gerade ihr Eifer wurde ihnen jedoch zum Verhängnis. Sie hatten ihre kirchlichen Machtpositionen, die sie im übrigen als Machtpositionen im politischen Sinne verstanden, praktisch vom Staat geschenkt erhalten. Als es sich erweisen musste, ob sie den ihnen damit gestellten Aufgaben gewachsen waren, stellte sich heraus, dass ihnen das Gefühl für ihre eigenen Grenzen fehlte. In ihren Kundgebungen und Unternehmungen prellten sie mehrfach so weit vor, dass sie ihre unmittelbar nach der Kirchenwahl zunächst verstummten Gegner zwangsläufig wieder auf den Plan riefen und bereits Ende 1933 von einer vernichtenden Katastrophe ereilt wurden.

Zwei Ereignisse vor allem haben klarwerden lassen, dass die Deutschen Christen dabei waren, aus der evangelischen Kirche in Deutschland einen auf eine abstruse Rassentheorie und völkische Ideologie gegründeten Weltanschauungsverein zu machen: die Einführung des sogen. Arierparagraphen in einigen Landeskirchen und eine Massenversammlung im Berliner Sportpalast.

Der radikal-revolutionäre Flügel der deutschchristlichen Bewegung war nicht mit dem zufrieden, was die Kirchenwahlen vom Juli 1933 und die Besetzung der Synoden und Kirchenleitungen den Deutschen Christen eingebracht hatten. Er verlangte die endgültige Verwirklichung des «artgemässen Christentums», d. h. den Aufbau einer Kirche des «bejahenden artgemässen Christus-Glaubens, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspricht». Aus diesem Grund sollten zunächst alle sogen. «Nichtarier» aus dem aktiven Kirchendienst entfernt werden. Bereits am 5. September 1933 verabschiedete die Generalsynode der alt-preussischen Landeskirche nach dem Vorbild des Gesetzes, das diese Frage für die staatlichen Beamten regelte, ein entsprechendes Kirchengesetz, das ausserdem die Möglichkeit schuf, alle im Sinne der Deutschen Christen unzuverlässigen oder missliebigen Pfarrer und Kirchenbeamten in irgendeiner Weise abzuschieben. Andere Landeskirchen erliessen ähnliche Verordnungen. Dass die Deutschen Christen damit tatsächlich ihre Grenzen weit überschritten hatten, geht schon daraus hervor, dass gegen eine dieser landeskirchlichen Verordnungen sogar der nationalsozialistische Staat Einspruch erhob und ihre Durchführung verbot, weil die betreffende Landeskirche in der sogen. «Arierfrage» nationalsozialistischer als der nationalsozialistische Staat gewesen war.

Weitaus wichtiger als der Einspruch des Staates war jedoch, dass sich gegen den Ausschluss aller sogen. «Nichtarier» aus dem aktiven Kirchendienst — auf das Ganze der deutschen Pfarrerschaft gesehen eine lächerlich geringe Zahl — in der Kirche selbst sofort stärkster Widerspruch erhob. In zwei theologischen Gutachten — von der theologischen Fakultät Marburg und von 22 Universitätsprofessoren für Neues Testament — wurde die Einführung des sogen. «Arierparagraphen» in die Kirche kompromisslos abgelehnt, und wesentlich zur Abwehr des deutschchristlichen Vorstosses in der «Arierfrage» wurde der Pfarrernotbund gegründet, wovon der damalige Berliner Pfarrer Martin Niemöller am 21. September 1933 in einem Rundschreiben Mitteilung machte. Mit Rücksicht auf diese und andere Proteste mussten die Deutschen Christen darauf verzichten, den sogen. «Arierparagraphen» für die gesamte Deutsche Evangelische Kirche zum Gesetz zu erheben. Dieser Verzicht konnte jedoch angesichts der inzwischen zutage getretenen theologischen Grundlagen der deutschchristlichen Bewegung nur als taktisches Manöver angesehen werden. Deshalb verstummte der Widerspruch gegen die Deutschen Christen nicht. Er richtete sich bald auch gegen die dem Wesen der Kirche unangemessene Kirchen- und Personalpolitik der Deutschen Christen und gegen die von ihnen betriebene Verpflichtung der Pfarrer und Kirchenbeamten auf den nationalsozialistischen Staat und die nationalsozialistische Weltanschauung. Der Widerstand wurde allmählich zu einem grundsätzlichen, theologisch motivierten Widerstand, getragen in erster Linie zunächst vom Pfarrernotbund, dessen Mitgliederzahl in kürzester Zeit stark anwuchs.

Die Deutschen Christen freilich glaubten, sich darüber ohne weiteres hinwegsetzen zu können. Unbeirrt hielten sie an ihrem volkskirchlichen Programm fest und bereiteten für den 10. November 1933 pompöse Lutherfeiern vor, an die sich ein grossangelegter «Propagandafeldzug nach deutschkirchlichem Geschmack» anschliessen sollte. Als Auftakt dazu veranstalteten sie am 13. November 1933 in Berlin eine von 20 000 Menschen besuchte Grosskundgebung im Sportpalast. Hier gab der radikalrevolutionäre Flügel der Bewegung den Ton an. Sein Sprecher liess jede Rücksicht fallen und gab in seiner Rede über «Die völkische Sendung Luthers» die Forderungen seiner Gruppe bekannt: Versetzung oder Absetzung aller Pfarrer, «die entweder nicht willens oder nicht fähig sind, bei der religiösen Erneuerung unseres Volkes und der Vollendung der deutschen Reformation aus dem Geist des Nationalsozialismus (!) führend mitzuwirken», Einführung des sogen. «Arierparagraphen», Befreiung der Kirche «von allem Undeutschen in Gottesdienst und Bekenntnis, insbesondere vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral», Reinigung der «schlichten Frohbotschaft» des Neuen Testaments von aller «orientalischen Entstellung» und «Verkündung... einer heldischen Jesusgestalt als Grundlage eines artgemässen Christentums».

Diese Rede im Jargon der übelsten völkischen Ideologie rief eine ungeheure Erregung und einen Proteststurm ohnegleichen in ganz Deutschland hervor. Die Deutschen Christen mussten die bisherigen führenden Männer preisgeben, die sich jene Rede angehört hatten, ohne Widerspruch zu erheben. Die Stellung des Reichsbischofs Ludwig Müller, des einstigen Bevollmächtigten Hitlers für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche, war stark gefährdet. Von den verschiedensten Seiten wurde sein Rücktritt gefordert, und Anfang 1934 schien sein Sturz unmittelbar bevorzustehen. Hitler musste sich sogar bereit finden, die führenden Gegner der Deutschen Christen in einer Audienz zu empfangen, um mit ihnen über einen Ausweg aus der unhaltbaren Lage zu verhandeln. Aber der Reichsbischof verstand es, sich erneut die Unterstützung des Staates zu sichern. Zudem verlief die Audienz bei Hitler für die Gegner der Deutschen Christen recht unglücklich. Ihre anfängliche Einheit zerbrach, und ein Teil von ihnen erklärte sich bereit, einen weiteren Versuch der Zusammenarbeit mit dem Reichsbischof zu machen. Das verschaffte dem Reichsbischof die Möglichkeit, einen neuen Abschnitt seiner Kirchenpolitik einzuleiten, nachdem die «Eroberung» der Kirche durch die Glaubensbewegung Deutsche Christen gescheitert war.

In diesem neuen Abschnitt der vom Staat geförderten reichsbischöflichen Politik sollten die einzelnen Landeskirchen durch juristische Manipulationen in die Deutsche Evangelische Kirche «eingegliedert» werden. Es sollten also die selbständige Existenz der Landeskirchen beseitigt und die organisatorische und juristische Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche hergestellt werden, wobei die landeskirchlichen Verwaltungen zu untergeordneten

Behörden der Reichskirchenleitung geworden und die Landesbischöfe dem Reichsbischof unmittelbar unterstellt worden wären. Hatte sich schon im Jahre 1933 der Angriff der Deutschen Christen zuerst gegen die altpreussische als die grösste deutsche Landeskirche gerichtet, so begann nun auch die «Eingliederung» wiederum bei der altpreussischen Landeskirche. Innerhalb weniger Monate erfolgte dann die «Eingliederung» der meisten anderen Landeskirchen.

Während des Jahres 1933 bis zum Sportpalastskandal in Berlin waren sich die Gegner der Deutschen Christen über den Charakter ihres Widerspruchs und Widerstandes selbst noch nicht restlos im klaren gewesen. Ihr Gegensatz zu den Deutschen Christen war zunächst mehr ein kirchenpolitisch-taktischer als ein wirklich theologisch begründeter Gegensatz. Sie standen «zu den 'Deutschen Christen' nicht in einem klaren und radikalen, nicht in einem ernst zu nehmenden kirchlich-theologischen Gegensatz». Erst allmählich gingen sie daran, den Gegensatz theologisch zu erfassen und zu klären, vor allem im Zusammenhang mit dem deutschchristlichen Versuch, die «Arierfrage» zu lösen, und mit dem berüchtigten Sportpalastskandal vom November 1933. Jedoch nicht der Pfarrernotbund, sondern Karl Barth hat die theologische Besinnung auf die Wurzeln des «Kirchenkampfes» einen entscheidenden Schritt weitergebracht. Die 1. Freie (d. h. nicht von den Deutschen Christen beherrschte) Reformierte Synode, die am 3. und 4. Januar 1934 in Barmen tagte, nahm eine von Karl Barth verfasste «Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart» an. In dieser Erklärung — der Vorläuferin der Barmer Theologischen Erklärung — wurde versucht, diejenigen christlichen Wahrheiten positiv zu formulieren, deren Anerkennung von den Deutschen Christen theologisch oder praktisch in Frage gestellt wurde, und gleichzeitig eine Abgrenzung gegen die Lehren der Deutschen Christen zu vollziehen.

Mit dem Beginn der reichsbischöflichen Eingliederungspolitik erhielt der Widerstand gegen die Deutschen Christen neue Nahrung. Denn immer klarer trat in Erscheinung, wohin die deutschchristliche Volkskirche steuerte. Die Gegner der Deutschen Christen lehnten die «Eingliederungen» ab, sagten den deutschchristlichen Kirchenleitungen den Gehorsam auf und hielten eine Reihe von freien Synoden, Kirchentagen und Bekenntnisversammlungen ab. Da zuerst nur die altpreussische Landeskirche von der «Eingliederung» betroffen war, traten diese freien Synoden und Versammlungen zunächst auch nur im Bereich der altpreussischen Landeskirche zusammen. Nach der Eingliederung weiterer Landeskirchen konstituierten sich jedoch auch ausserhalb Altpreußens freie Synoden und Bekenntnisgemeinschaften, die den Deutschen Christen das Recht absprachen, Kirche Jesu Christi zu sein und für die Kirche Jesu Christi sprechen und handeln zu können.

Es lag nahe, dass sich die verschiedenen im Gegensatz zu den Deutschen Christen stehenden Kräfte und Bewegungen — der Pfarrernotbund, die freien Synoden, die Bekenntnisgemeinschaften und die Landeskirchen von Bayern und Württemberg, die der Reichsbischof vorerst nicht anzutasten wagte — zu einem grösseren Ganzen zusammenschlossen. Bereits im März 1934 begründeten die freien Synoden zusammen mit den Landeskirchen von Bayern und Württemberg die «Bekenntnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche», der sich im Laufe der Zeit weitere Landeskirchen, freie Synoden, Bekenntnisgemeinschaften und Gemeinden anschlossen. In bewusster Abgrenzung gegen das von den Deutschen Christen proklamierte «Führerprinzip» wurde die Bekenntnisgemeinschaft kollegial von einem Ausschuss — später als «Bruderrat» bezeichnet — geleitet. Die Konstituierung der Bekenntnisgemeinschaft war jedoch nur ein Zwischenstadium auf einem Weg, der noch wesentlich weiter führte. Die Bezeichnung «Bekenntnisgemeinschaft» hätte in dem Sinne verstanden werden können, als handle es sich dabei um eine Bewegung innerhalb der von den Deutschen Christen geleiteten Deutschen Evangelischen Kirche. In Wirklichkeit aber erhob die Bekenntnisgemeinschaft den Anspruch, allein die «rechtmässige Evangelische Kirche Deutschlands» zu sein. Um über diesen Anspruch keinen Zweifel aufkommen zu lassen, gab sich die Bekenntnisgemeinschaft auch die diesem Anspruch entsprechende kirchenrechtliche Form, indem sie auf der 1. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche vom 29. bis 31. Mai 1934 in Barmen der deutschchristlichen Reichskirchenregierung das Recht absprach, sich als rechtmässige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche auszugeben, weil sie deren unantastbare Grundlage, nämlich das in der Heiligen Schrift bezeugte und in den reformatorischen Bekenntnissen neu ans Licht getretene Evangelium von Jesus Christus, verlassen habe. Als rechtmässige Deutsche Evangelische Kirche wurden nur diejenigen Gemeinden und Kirchen anerkannt, die unverrückbar an jener Grundlage festhielten. Die Bekenntnissynode verstand sich selbst als Vertretung und Leitung dieser Gemeinden und Kirchen mit der Aufgabe, «in der Deutschen Evangelischen Kirche die Bekennende Gemeinde zu sammeln und zu vertreten, ihre Gemeinschaft und gemeinsamen Aufgaben zu pflegen und dahin zu wirken, dass die Evangelische Kirche dem Evangelium und Bekenntnis gemäss geführt und Verfassung und Recht dabei gewahrt werden».

Die Barmer Bekenntnissynode hat mehrere Erklärungen abgegeben und Entschliessungen gefasst, deren wichtigste und in ihrer theologischen Bedeutung weit über den aktuellen Anlass hinausreichende die Barmer Theologische Erklärung ist. Gegenüber den «die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümern der 'Deutschen Christen' und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung» bekannte sich die Synode darin zu unaufgebbaren «evangelischen Wahrheiten», die sie in sechs Punkten formulierte. Den Hauptanteil an der

Abfassung dieser Erklärung hatte Karl Barth. Jeder der sechs Punkte beginnt mit biblischen Zitaten, spricht dann jeweils eine der durch die Deutschen Christen bedrohten «evangelischen Wahrheiten» aus und verwirft in einem Schlusssatz die entgegengesetzten Irrlehren.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die «evangelischen Wahrheiten» der Barmer Theologischen Erklärung in ihrer Gesamtheit zu entfalten. Es soll jedoch versucht werden, die Bedeutung der Erklärung durch eine Entfaltung und Erläuterung ihrer ersten These verständlich zu machen, und zwar auf dem Hintergrund der theologischen und kirchlichen Lage in dem Bereich, den die erste These ins Auge fasst.

II. «Volk» und «Volkstum» als Normen der kirchlichen Verkündigung und der kirchlichen Ordnung

A. Die deutschchristliche Volkstumstheologie

Es war eine durchaus neuartige Erscheinung in der Theologiegeschichte, dass die Lehre vom Volk nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland einen breiten Raum der theologischen Ethik einzunehmen begann. Zwar hatte sich in Deutschland bereits in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die völkische Ideologie stark ausgebreitet. Aber die Theologie war davon zunächst unberührt geblieben. Die theologische Ethik pflegte in der Regel nur die Gemeinschaftsformen der Ehe (bzw. der Familie), des Staates, der Kirche und der Gesellschaft (bzw. der Menschheit) zu behandeln. Das Volk wurde unter den konstitutiven Gemeinschaftsformen nicht aufgeführt, so dass noch sehr viel später die Klage laut werden konnte: «Nichts habe ich in dem Deutschland vor 1914 schmerzlicher empfunden in seiner evangelischen Kirche als... das Schweigen ihrer Dogmatik und Ethik von der Gegebenheit Volkstum». Nach dem ersten Weltkrieg brach das völkische Denken jedoch auch in die Theologie ein. Der Begriff «Volk» wurde «in die Reihe der theologisch-ethischen Hauptbegriffe» erhoben und das Volk als eine der fundamentalen Gemeinschaftsformen menschlichen Lebens neben und bald über jene anderen Gemeinschaftsformen gestellt. Die Anhänger der Volkstumstheologie selbst sahen in der Konzentration des theologischen Denkens auf den Begriff «Volk» eine notwendige Frucht der «Volkwerdung der Deutschen». «Je mehr wir Deutschen geschichtlich zu einem Volk wurden, desto mehr musste das 'Volk' mit all seinen Ableitungen ein Kernbegriff unseres Denkens und Lebens werden». Diese Behauptung ist jedoch zu wenig konkret, um das Vordringen der Volkstumstheologie wirklich erklären zu können. Eine befriedigende Erklärung ergibt sich nur, wenn man die geschichtliche Situation Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg berücksichtigt. Durch den Verlust des Krieges war das Deutsche Reich in seiner staatlichen Existenz schwer bedroht. Es hatte seine bisherige Staatsform, die Monarchie, unter äusserst

ungünstigen Bedingungen gegen eine in Deutschland noch völlig unerprobte Staatsform, die parlamentarische Demokratie, eintauschen müssen. Wie sich die völkische Bewegung schon vorher gegenüber dem Kaiserreich verhalten hatte, so verhielt man sich nun weit über die Kreise der völkischen Bewegung hinaus gegenüber dem neuen Staat: man konnte kein inneres Verhältnis zu ihm gewinnen und daher kein überzeugtes Staats- und Nationalbewusstsein entwickeln. Aus diesem Grunde schob man das staatlich-nationale Denken beiseite und warf sich auf die Idee des Volkes: nicht dem deutschen Staat — konkret der Weimarer Republik — wusste man sich zugehörig und verpflichtet, sondern dem deutschen Volk. Denn im Volk glaubte man das trotz allen staatlichen Veränderungen Bleibende erkannt zu haben. «Inmitten dieser Brandung von schwerer Not und mitleidlosem Feind gilt es sich zu besinnen auf das, was uns noch geblieben ist: das deutsche Volkstum. Des alten Reiches Form ist zerbrochen, die des neuen Reiches gefährdet, geblieben ist aber das Volkstum mit der unendlichen Fülle seiner geistigen Reichtümer...». In diesen Prozess war auch die Theologie zu einem nicht geringen Teil verwickelt.

Schon vor 1933 wurde die theologische Lehre verbreitet, Volk und Volkstum bildeten die wichtigste der von Gott gegebenen «Grundlagen alles menschlichen Lebens». Dabei verstand man das Volk unter Rückgriff auf den biologischen Begriff der Rasse vorwiegend als Rasse- und Blutsgemeinschaft, die durch das «Schicksal» zusammengeschmiedet oder in der Bewältigung gemeinsamer geschichtlicher Aufgaben geworden und geistig geprägt sei. Man nennt das Volk eine «Bluts- und Wesensgemeinschaft» oder ein «Produkt aus Boden, Blut und Schicksal». Man sieht «die Wirklichkeit des Volkes» sich entwickeln «aus Rasse, Geist und Geschichte». «Wir wissen, dass Bluterbe und irdische Heimat, sprachliches Werden und geschichtliches Schicksal ein Volk zu dem bilden, was es ist». Ein Volk wird demnach im wesentlichen konstituiert durch biologische und geschichtliche Faktoren. Es ist deutlich, dass das Volk nach dieser Lehre geradezu eine mythische Grösse ist. «Als Bluts- und Schicksalsgemeinschaft» ist es «da in seinem Urwillen und Urinstinkt, als Blut und Leben, das kräftig und mitreissend pulst in geborenen Führern». Aus Blut und Boden steigt das Volk auf, denn «Blut und Boden sind Saft und Kraft der Existenz».

Diese Aussagen über das Volk meinte man auch theologisch verantworten zu können. Denn man verstand Rasse, Volkstum und volkliches Leben als von Gott gegebene «Lebensordnungen». «Wir sehen in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkte und anvertraute Lebensordnungen». Das «Volksein» galt als «unbestreitbare Schöpfungsstatsache», die volkliche Ordnung als Gottes Schöpfungsordnung und das «Volkstum» als «Schöpfergedanke Gottes». Der christliche Glaube zerstört diese Schöpfungsordnung nicht, sondern «vertieft und heiligt» sie, und deshalb glaubt er an Blut und Rasse, Volk und Volkstum und bekennt sich zu ihnen.

Die geistige und seelische Eigenart des Volkes tritt zutage in seinem volkhaften «Seelentum» oder in seinem «Volkstum», das allen Lebensäusserungen des Volkes zugrunde liegt und das Volk zusammenhält — nicht nur das Volk innerhalb der Grenzen des von ihm bewohnten Staates, sondern auch seine im Ausland lebenden Glieder. Denn geprägt und zusammengehalten von seinem Volkstum ist das Volk ein «organisches Ganzes», das auch durch Staatsgrenzen nicht auseinandergerissen werden kann. Dieser Gedanke wurde vor allem im sogen. «Auslandsdeutschtum» stark hervorgehoben. Politisch und wirtschaftlich gehörten die «Auslandsdeutschen» nicht zum Deutschen Reich. Aber sie fühlten sich mit den Gliedern des deutschen Volkes durch die Bande des gemeinsamen Volkstums verbunden. Das staatlich-politische und wirtschaftliche Denken schien diese Verbundenheit zumindest zu gefährden, wenn nicht gar zu zerstören, weil es jeweils bestimmte Interessen verfolgte. Um so stärker betonte das «Auslandsdeutschtum» den «ideellen Wert» des Volkstums und ordnete ihn allem Interessendenken über, denn nur vom Volkstumsdenken her konnte es sich als Teil des deutschen Volkes verstehen. «Die dem über-vollen Volksraum entwanderten Glieder des Volkes» können «weder durch den anderen Raum von ihrem Blut, noch durch ein anderes Volk von ihrer Sprache gelöst werden». «Mag uns das Deutsche Reich fern und fremd sein, das deutsche Volkstum soll in leuchtender Reinheit vor unserem Geistesauge stehen, damit wir treue Hüter dieses Schatzes seien in der fremden Welt.» Denn in der Sicht der «Auslandsdeutschen» liess sich die organische Einheit des deutschen Volkes nur behaupten und aufrechterhalten, «wenn der Volksgedanke rein und von politischen Gedanken frei sich darstellt».

Gottes Schöpferhandeln, das die Völker ins Leben gerufen hat, ist kein abstraktes Handeln. Vielmehr hat Gott konkret jeweils dieses oder jenes Volk geschaffen und ihm seine besondere volkliche Eigenart und Prägung mit auf den Weg gegeben. Jedem Volk hat Gott ein «arteigenes Gesetz» oder einen «Volksnomos» «eingeschaffen». Dieser «Volksnomos» ist «als solcher nicht nur heilig, sondern die Grundform des göttlichen Gesetzes» überhaupt, wie es in der aus Blut und Boden erwachsenen Geschichte eines Volkes zu finden ist. Das Volk ist eine dem einzelnen Menschen vorgegebene Grösse, und durch den dem Volk eingeschaffenen «Volksnomos» ist der einzelne Mensch a priori als durch Gottes Gesetz «volkhaft begabt und gebunden». Sein Leben wird von Gottes Gesetz in der Gestalt «überindividueller Mächtigkeiten» bestimmt, und diese «Mächtigkeiten» sind das völkische Schicksal, die Rasse, der völkische Raum, die Sprache und der völkische Geist.

Es ist in erster Linie Aufgabe der politischen Gewalt, die konkrete Gestalt des «Volksnomos» festzustellen und ihr Ausdruck zu verleihen. Es gibt nichts, was diesem heiligen Gesetz Gottes entgegengestellt werden könnte. Es ist die höchste Norm für alle Lebensäusserungen des Volkes einschliesslich der sogen. «reli-

giösen». Als Anwalt und Vollstrecker des «Volksnomos» besitzt der Staat die höchste denkbare Autorität, und kraft dieser Autorität fasst er das Volk in konkreter politischer Form zu gemeinsamem volkhaften Leben zusammen, sofern er den «Primat des Volkes» in jeder Hinsicht zur Geltung bringt. «Wo man volkhaft leben will, gilt der politische Primat des Volkes gegenüber dem Staat. Der Staat ist das Mittel zum Schutz und zur Selbstverwirklichung des Volkes. Das Volk hat den sozialen Primat gegenüber der Zerreißung seiner Gemeinschaft in Klassen, Parteien, Standes- und Interessenverbände. Das Volk hat den sittlichen Primat als die umfassende natürlich-sittliche Gemeinschaft».

Da der «Volksnomos» das einem Volk eingeschaffene Gesetz Gottes ist, erfordert er den glaubenden Gehorsam, den der Wille Gottes stets und besonders in der Kirche zu beanspruchen hat. Denn es ist nicht zu leugnen, «dass der Mensch zu den Ordnungen Gottes» — also auch zur «Lebens-» oder «Schöpfungsordnung» des «Volkstums» — «im Gehorsam des Glaubens ja sagen muss». Insofern ist der «Volsnomos» ein Ruf Gottes zu dem jeweils eigenen Volk und Volkstum. Wenn der Mensch diesem Ruf gehorsam ist, erfasst und versteht er in Volk und Volkstum den heiligen Schöpferwillen Gottes und begegnet darin dem heiligen Gott selber. In Deutschland, wo diese Lehre vornehmlich vertreten worden ist, bedeutete das konkret: Gott ruft die Deutschen durch den «Volksnomos», den er dem deutschen Volk eingeschaffen hat, zu ihrem deutschen Volk und Volkstum. Der christliche Glaube antwortet dem Ruf Gottes mit dem konkreten Bekenntnis zum deutschen Volk und zum deutschen Volkstum. «Wir sind durch Gottes Schöpfung hingestellt in die Blut- und Schicksalsgemeinschaft des deutschen Volkes». «Gott hat mich als Deutschen geschaffen. Deutschtum ist Geschenk Gottes». Die Volkstumstheologie bildet also nur die ideologische Basis für die praktische Selbstverwirklichung des deutschen Volkes. Die Anhänger jener Volkstumstheologie wollten nichts anderes, als tatkräftig an der Selbstverwirklichung des deutschen Volkes und seines Volkstums mitarbeiten. Die politische Instanz, die den «Volksnomos» zu erfassen und zu vollstrecken hat, war für sie der nationalsozialistische Staat. Das «arteigene Gesetz» des deutschen Volkes gewann für sie zuerst und vor allem «Gestalt in dem Führer Adolf Hitler und in dem von ihm geformten nationalsozialistischen Staat». Im Handeln dieses Staates erblickten sie einen reinen Ausfluss des göttlichen Willens, weil in diesem Staat «vom Volkstum aus» «gedacht, empfunden und gewollt» wurde. Fast noch stärkeren Eindruck als in Deutschland selbst hat die völkische Bestimmtheit des nationalsozialistischen Staates — wenigstens in der ersten Zeit — auf das «Auslandsdeutschtum» gemacht, das sich als solches überhaupt nur durch den Kampf um die Bewahrung seines Volkstums hatte behaupten können. «Das, wofür das 'Auslandsdeutschtum', nämlich die deutschen Volksgruppen nichtdeutscher Staatsangehörigkeit, seit langem kämpfen und... grundsätzlich vertreten, ist heute in Deutschland... zur Anerkennung gebracht worden. Der

Staatsgedanke ist durch den Volksgedanken bestimmt und ihm untergeordnet, nicht umgekehrt». So ist Gottes heiliges Gesetz, sein schöpferischer Wille in der Gestalt des «Volksnomos», mit der Übernahme politischer Macht durch die Nationalsozialisten in Deutschland am 30. Januar 1933 durchgebrochen. Notwendigerweise muss man in dieser «Machtübernahme» eine «Wende der Geschichte» sehen, «ein Aufgehen der Sonne göttlicher Güte nach endlosen dunklen Jahren des Zorns und der Plage», einen «Wunder- und Gnadenerweis Gottes». In der «geschichtlichen Stunde» des 30. Januar 1933 hat sich Gott dem deutschen Volk in wunderbarer Weise offenbart, und der Prophet dieser Offenbarung ist Adolf Hitler. «In der Person des Führers sehen wir den Gottgesandten, der Deutschland vor den Herrn der Geschichte stellt... Durch ihn hindurch vermochten wir den Heiland in der Geschichte der Deutschen zu sehen... Wer in Zukunft Leben haben wollte, musste sich an ihm ausrichten... Von diesem Leben muss alles nehmen, was im deutschen Volk seine Heimat, seine Geschichte und sein Dasein haben will». Auch der christlichen Kirche verhilft erst Adolf Hitler zum wahren Verständnis ihrer selbst. «Tatsache ist es, dass in der stockdunklen Nacht christlich-kirchlicher Geschichte Hitler für unsere Zeit gleichsam das wunderbare Transparent, das Fenster wurde, durch das Licht auf die Geschichte des Christentums fiel». Was könnte die Kirche in der Konfrontation mit diesem «Gottgesandten» anderes sagen als den Dank und das Bekenntnis: «Wir deutschen evangelischen Christen nehmen die Errettung unseres Volkes durch unseren Führer Adolf Hitler als ein Geschenk aus Gottes Hand». «In dieser Erkenntnis danken wir als glaubende Christen Gott dem Herrn, dass Er unserem Volke in seiner Not den Führer als 'frommen und getreuen Oberherrn' geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung 'gut Regiment', ein Regiment mit 'Zucht und Ehre' bereiten will».

B. Die praktischen Konsequenzen der Volkstumstheologie Das von Gott dem deutschen Volk eingeschaffene Gesetz verlangt auch von der Kirche glaubenden Gehorsam. Es darf nicht nur im nationalsozialistischen Staat konkrete Gestalt gewinnen, sondern es fordert Anerkennung und Verwirklichung auch in der Kirche, indem diese sich dem «Volksnomos» gemäss zu gestalten hat. Da der «Volksnomos» für die Kirche kein anderer als für den nationalsozialistischen Staat ist, ergibt sich die Forderung nach der organischen Einordnung der Kirche in das Volksganze — politisch gestaltet im nationalsozialistischen Staat — und nach der «vorbehaltlosen Anerkennung» dieser volklichen Ordnung. «Der Staat Adolf Hitlers ruft nach der Kirche, die Kirche hat den Ruf zu hören». In diesem Sinne muss die Kirche «Volkskirche» sein. Die Grundlage, aus der heraus sie handelt, ist der «Glaube an unsere von Gott befohlene völkische Sendung» oder der «bejahende artgemässe (d. h. dem Wesen des Volkstums gemässe) Christusglaube, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspricht».

Das Ziel der Einordnung der Kirche in den Volksorganismus ist die Errichtung einer «lebendigen Volkskirche, die Ausdruck aller Glaubenskräfte unseres Volkes ist». In der Kirche sollte «das wiedererwachte deutsche Lebensgefühl» zur Geltung gebracht und die Kirche dadurch «lebenskräftig» gemacht werden. Im Volkstum wurzelnd sollte die Kirche «in dem Entscheidungskampf um Sein oder Nichtsein» des deutschen Volkes an der Spitze stehen. Man war von der schweren Sorge erfüllt, der das Volk durchbrausende Strom geschichtlichen Lebens könne an der Kirche vorüberrauschen. Andererseits aber sah man mit der «Machtübernahme» der Nationalsozialisten die Möglichkeit greifbar vor sich, «die tiefen Brunnen göttlicher Weisheit und Wahrheit» durch das «Volk, blut- und erdnah, mit einer ernsten und grossen Geschichte... wieder mit Blut und Wirklichkeit zu füllen und lebendig fliessen zu lassen». Diese Möglichkeit wollte man keinesfalls versäumen. Ihrer Verwirklichung standen jedoch die «überlebten» kirchlichen Formen im Weg. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, die Kirche vom Volk her, dem Wesen des Volkstums entsprechend, ganz neu zu bauen. Dabei war man anfangs noch davon überzeugt, es handle sich tatsächlich um einen Neubau der Kirche. Aber die innere Konsequenz drängte über diesen Standpunkt hinaus. In einem späteren Stadium vermochte man nicht mehr von christlichem Glauben und christlicher Kirche zu reden, sondern nur noch ganz allgemein von einem «religiösen Leben», das in der «frommen Gemeinschaft» aller Deutschen «nach den inneren Gesetzen des nationalsozialistischen Dritten Reiches» neuzuformen sei. Hier wurde klar ausgesprochen, worauf die Volkstumstheologie in ihren praktischen Konsequenzen von vornherein hinauslief. Die «Substanz» ihres «Denken und Handelns» war eben «nicht die Kirche, sondern allein das Volk», und die Anhänger dieser Lehre verstanden sich nicht mehr als Diener am Wort Gottes, sondern als Exponenten und Funktionäre des Volkes. «Wir sind niemals 'Männer der Kirche' gewesen und wollen es auch in Zukunft nicht sein», sondern «'Fachleute' auf dem religiösen Gebiet», «verantwortlich dafür, dass auch das Kirchenwesen in Deutschland aus Geist und Art der nationalsozialistischen Weltanschauung, dem Wesen des den politischen Kampf des Führers tragenden Glaubens entsprechend, neu gestaltet werde, damit die im Führer gesetzte innere Einheit von Glauben und politischem Tun für alle deutschen Menschen durch Neuformung ihrer frommen Gemeinschaft gesichert wird».

Die Anerkennung von «Volk» und «Volkstum» als Normen der kirchlichen Verkündigung und der kirchlichen Ordnung neben oder über dem Wort Gottes hatte umstürzende Folgen. Indem man an das Evangelium die Masstäbe des «Volkstums» anlegte, meinte man, die «schlichte Frohbotschaft» von Jesus Christus aus ihren «orientalischen Entstellungen» herausarbeiten zu können. Auf diese Weise war man bestrebt, «eine heldische Jesusgestalt» zur «Grundlage eines artgemässen Christentums» zu machen. Insbesondere richtete sich der Angriff der Deutschen Christen gegen das Alte

Testament, das nach ihrem Verständnis dem deutschen Volk nichts zu sagen hatte, weil es auf dem Boden des ganz anders gearteten jüdischen Volkstums gewachsen war. Deshalb stellte man zunächst fest, das Alte Testament habe nicht den gleichen Wert wie das Neue Testament. Wo man aber den Weg der deutschchristlichen Volkskirche bis zu Ende ging, verlangte man die vollständige Befreiung von «allem Undeutschen», und das hiess im besonderen: die vollständige Befreiung «vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral». Schien hier wenigstens das Neue Testament als Ganzes in gewissem Sinne noch grundlegende Geltung zu besitzen, so löste man später den Kanonsbegriff schliesslich völlig auf, indem man das «Volkstum» als kritische Norm gegen ihn ausspielte. Die Bibel war nicht mehr das grundlegende Zeugnis von Gottes Offenbarung in seinem Wort Jesus Christus, sondern sie blieb nur so weit von Bedeutung, «als bestimmte ihrer Gedanken inhaltlich frommes Leben wirkende Kraft in die deutsche Geschichte hineingegeben haben und noch geben».

Ähnliche Umwälzungen wurden auf dem Gebiet der Theologie ins Auge gefasst. «Alle theologischen Gedanken, Begriffe und Bilder» sollten «aus dem weltanschaulichen Lebensgefühl des nationalsozialistischen deutschen Menschen der Gegenwart neu geformt werden». Das schloss die glatte Preisgabe der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie ein. Gott ist nicht mehr der sich in Jesus Christus offenbarende Dreieinige, sondern er ist «ins Verborgene zurückgewichen». Zwar kann der Mensch Gottes Transzendenz in der Immanenz seines eigenen Lebens, seiner Geschichte und seines Volkes «schauen». Aber das ist mehr ein intuitives Erfassen oder mystisches Ahnen als ein klares theologisches Erkennen. Deshalb kann von Gott letztlich nur gleichnishaft geredet werden, vornehmlich in den dunklen Begriffen «Vorsehung» und «Schicksal». Der Christologie verbleibt nur die Aufgabe, die Umrisse der «heldischen Jesusgestalt» herauszuarbeiten. Das «neue Christusverständnis» der Deutschen Christen war nicht mehr an Jesus Christus als dem Wort Gottes orientiert, sondern kannte Jesus nur als Menschen und wandte sein theologisches Bemühen in erster Linie der Frage zu, «ob er (Jesus) Jude war oder nicht». Die reformatorische Rechtfertigungslehre wird positiver gewürdigt, weil in sie «frommer deutscher Geist» eingebettet ist. Doch kann das zuletzt ihren Mangel nicht aufwiegen — den Mangel, dass sie «das Geheimnis Gottes und des Jenseits in jüdisch-rechnerische Bilder kleidete». Daher muss auch die reformatorische Rechtfertigungslehre «ihre Vollmacht für uns verlieren». Mit der Rede von dem Sündersein des Menschen und von seiner Rechtfertigung weiss der Deutsche Christ nichts anzufangen. Statt von der Sünde des Menschen, seiner durch die Sünde «zerbrochenen Knechtsseele» und der ihm im Glauben widerfahrenden Rechtfertigung spricht er lieber von der dem Menschen in seiner und seines Volkes Geschichte offenbar werdenden schicksalhaften Schuld, der sich der Mensch mit germanischem Trotz und Stolz stellt, weil er «das Göttliche» in sich spürt.

Es versteht sich, dass auch Gottesdienst und Predigt in die deutschchristliche Umformung der Kirche einbezogen sind. Sie können wie Religion und Kirche überhaupt «nur noch als Funktion des Volkes verstanden werden wie Partei, Staat, Wehrmacht, Wirtschaft». Sie sind nichts anderes als Dienst am Volk, und zwar ein selbständiger Dienst, den der Staat nicht selbst übernehmen kann, weil der «religiöse Kündler» «zu den Urberufenen eines geordneten völkischen Organismus gehört wie der Bauer, Soldat, politische Führer, Arzt». Als «Arbeitsbeauftragter des Volkes» hat der Pfarrer in Gottesdienst und Predigt die Pflicht, dem eigenen Volk und seinem Führer ein gleissendes religiöses Mäntelchen umzuhängen oder gar in dem politischen Führer und in den wichtigen Ereignissen der Volksgeschichte — auch der gegenwärtigen! — neue Offenbarungen und Offenbarungstaten Gottes zu sehen. Es entspricht wirklich nur dem konsequenten deutschchristlichen Verständnis von Gottesdienst und Predigt, wenn eine Kirchenleitung bei Beginn des Russlandfeldzuges im Jahre 1941 von den Kanzeln herunter erklären liess: «Der Kampf, den wir heute ausfechten, ist im tiefsten Sinne ein Kampf zwischen den göttlichen und den satanischen Mächten der Welt, zwischen Christus und dem Antichrist, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Liebe und Hass, zwischen Ordnung und Chaos, zwischen dem ewigen Deutschen und dem ewigen Juden». Man ist nicht mehr sonderlich überrascht, Luthers «Das Reich muss uns doch bleiben!» am Ende dieses Aufrufes unmissverständlich auf das nationalsozialistische Dritte Reich bezogen zu sehen.

Die Massstäbe des Volkstums sind schliesslich auch die entscheidenden Massstäbe für die deutschchristliche Gestaltung von Kirchenordnung und Kirchenrecht gewesen. Die Einführung des politischen «Führerprinzips» in die Kirche, die kirchliche Gesetzgebung der Deutschen Christen, ihre Personalpolitik, die Propagierung einer Katholiken wie Protestanten umfassenden Nationalkirche unter der Parole «Ein Volk! Ein Gott! Ein Reich! Eine Kirche!», das Verständnis des Rufes «Halte deine Rasse rein!» als eines unmittelbaren Gebotes Gottes und der daraus sich ergebende Plan, eine eigenständige Kirche der Christen jüdischen Blutes zu schaffen, das Misstrauen gegen die Innere Mission, die möglicherweise die «Untüchtigen und Minderwertigen» schützen und fördern könnte — all das lässt sich von einer Theologie des Wortes Gottes her nicht verständlich machen. Es ist aber mühelos zu verstehen, wenn man erkennt, dass die Deutschen Christen das «Volk» zur obersten Instanz ihres kirchlichen Handelns erhoben und den vom nationalsozialistischen Staat ausfindig gemachten «Volksnomos» übernommen und konsequent angewendet haben. Wollten sie doch nichts anderes als die «Vollendung der deutschen Reformation aus dem Geist des Nationalsozialismus».

Die Kirchen der sogen. «Auslandsdeutschen» haben diese Entwicklung nicht in allen ihren Konsequenzen mitgemacht. Der «Strom geschichtlichen Lebens», der seine braunen Fluten zwi-

schen 1933 und 1945 über Deutschland ergoss, hat sie nicht mit der ungebrochenen Kraft berührt, die in Deutschland selbst so viel Schlamm aufwirbelte. Jedoch hat sie davor eher die Vorsehung Gottes als etwa die klarere theologische Erkenntnis bewahrt. Denn es ist unbestreitbar, dass auch sie dem «Volk» und dem «Volkstum» grundlegende Bedeutung für die Kirche beimassen. Da sie sich dem deutschen Volk durch ihr Volkstum verbunden wussten und an dieser Verbindung unter allen Umständen festhalten wollten, erblickten sie in ihrem deutschen Volkstum eine «Aufgabe und Verpflichtung», der sie sich nicht entziehen zu können meinten, nämlich die «Aufgabe und Verpflichtung», den «Tempel des deutschen Volkstums» zu erhalten und an ihm weiterzubauen und dafür zu sorgen, «dass unser Volk im fremden Staat aufrecht bleiben, ja sich erst recht aufrichten möchte». Es galt als wichtigste Aufgabe der Kirche neben der Verkündigung des Evangeliums, «das Volkstum zu sammeln, zu erleuchten, zu bewahren und zu stärken». Kirche und Volkstum, «deutsches Wesen und evangelisches Christentum» waren auf das engste miteinander verknüpft. Man konnte sich die Kirche nur als Kirche auf der Grundlage des deutschen Volkstums vorstellen, und man sah die stärkste Stütze für das deutsche Volkstum in der Kirche. «Volkstum und Kirche bedingen sich... auf das Bestimmteste. Versagt die Kirche völkisch, so wird nichts das Volkstum retten. Sind die mehr völkisch Interessierten für das Volkstum als religiöses Problem blind, so erwächst dadurch der Kirche und mit ihr dem Volkstum der schwerste Schade». «Deutschtum und Evangelium sind auf Leben und Tod miteinander verbunden». Dementsprechend haben sich die Kirchen der «Auslandsdeutschen» in der Regel als deutsche Kirchen verstanden. «Unsere Kirche will eine deutsche Kirche sein». Und die Gemeinden dieser Kirchen waren gleichzeitig «Bergstätten und Förderinnen von Glaube und Volkstum», wobei ihre volkshkirchliche Struktur «eine starke Grundlage für die Bewahrung des deutschen Charakters der Kirche» bildete.

III. Jesus Christus als einzige Quelle und Norm kirchlichen Redens und kirchlichen Handelns

A. Das Problem der «natürlichen Theologie»

Die Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung lässt sich mit der Entstehung der Confessio Augustana vergleichen. Die Confessio Augustana ist aus einem ganz konkreten historischen Anlass entstanden. Im Jahre 1530 berief Kaiser Karl V. den Augsburger Reichstag ein in der Absicht, mit den Reichsständen über den Religions- und Glaubenszwiespalt in Deutschland zu verhandeln, die «opiniones ac sententiae» der «Religionsparteien» zu hören, um nach Möglichkeit die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Zu diesem Zweck sollten die Reichsstände ihre «opinio et sententia» über die «causa religionis» vortragen. Auf Grund die-

ses von aussen an sie herangetragenem kaiserlichen Wunsches verfassten und überreichten die evangelischen Reichsstände die *Confessio Augustana* als «unserer Pfarrner, Prediger und ihren Lehren, auch unsers Glaubens Bekenntnus, was und welchergestalt sie, aus Grund gottlicher heiligen Schrift, in unsern Landen, Fürstentumben, Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun». So hat der konkrete historische Anlass zur Entstehung eines Bekenntnisses des Glaubens geführt, das grundlegende «evangelische Wahrheiten» von einer weit über die Reformationszeit hinausreichenden Bedeutung festhält. Ähnlich ist die Barmer Theologische Erklärung aus einem ganz konkreten historischen Anlass entstanden, nämlich infolge des Auftretens und des kirchlichen Redens und Handelns der Deutschen Christen, insbesondere ihres Versuchs, die Kirche im Sturmangriff zu «erobern», und des Unternehmens, die Landeskirchen in die Deutsche Evangelische Kirche «einzugliedern». Als Antwort auf diese Erscheinung, deren letzte Motive ausserhalb der Kirche in der völkischen Ideologie und in der politischen Weltanschauung des Nationalsozialismus lagen, wurde die Barmer Theologische Erklärung verfasst. So hat der konkrete historische Anlass zur Entstehung eines Bekenntnisses geführt, das grundlegende «evangelische Wahrheiten» von einer weit über die Kirchenkampfszeit hinausreichenden Bedeutung festhält.

Die erste These der Barmer Theologischen Erklärung lautet:

“Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.” (Joh. 14, 6).

“Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingeht, der wird selig werden.” (Joh. 10, 1. 9).

Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Freignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.”

Diese These ist zunächst eine Bekenntnisaussage gegenüber der deutschchristlichen Volkstumstheologie. Die Bedeutung der These erschöpft sich aber nicht in dieser Auseinandersetzung mit der Volkstumstheologie, sondern die These versucht darüber hinaus, zu dem gesamten sehr viel weiter reichenden Problem der «natürlichen Theologie» Stellung zu nehmen. Denn die Volkstumstheologie war keine grundsätzlich neuartige Erscheinung, sondern nur die «bestimmte, neue Gestalt» des an sich alten Phänomens der «natürlichen Theologie». Bis 1933 war die «natürliche Theologie» lediglich in relativ harmlosen Gestalten in Erscheinung getreten, die ihre theologische Fragwürdigkeit nicht recht hatten

deutlich werden lassen. Daher hatte für die Kirche kein dringender Anlass bestanden, sich kritisch mit diesem Phänomen zu befassen. Das änderte sich jedoch, als der umwälzende und zersetzende Charakter der «natürlichen Theologie» nicht nur im Bereich der Theologie, sondern auch im Bereich der kirchlichen Praxis «unzweideutig und auf der ganzen Linie» erkennbar wurde. Der Nachdruck, mit dem die Deutschen Christen der Kirche zumuteten, in den Wesensgesetzen des Volkstums, in einzelnen politischen Ereignissen der Geschichte des nationalsozialistischen Staates und in der Gestalt Adolf Hitlers neue, die christliche Kirche verpflichtende Offenbarungen Gottes neben seiner Offenbarung in Jesus Christus zu erblicken und anzuerkennen, erlaubte es nicht länger, auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der «natürlichen Theologie» zu verzichten. Die Notwendigkeit dieser kritischen Stellungnahme mag im Jahre 1934 noch nicht restlos klar erkennbar gewesen sein. Aber die Tatsache, dass die Deutschen Christen später, der Dynamik ihrer Bewegung folgend, die Wesensgesetze des Volkstums und die «geschichtliche Stunde» praktisch zur einzigen Quelle der kirchlichen Verkündigung proklamiert haben, hat zumindest nachträglich noch bestätigt, dass jene Auseinandersetzung unausweichlich war. Die erste These der Barmer Theologischen Erklärung ist «das erste Dokument einer bekenntnismässigen Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem Problem der natürlichen Theologie».

Die «natürliche Theologie» behauptet, dass es zwei Quellen der kirchlichen Verkündigung gebe, dass die Kirche also auf eine doppelte Grundlage gegründet sei: auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ausserdem noch auf «andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten», die als besondere Offenbarungen Gottes neben seiner Offenbarung in Jesus Christus zu gelten hätten und demgemäss von der Kirche zu respektieren seien. Solche «anderen Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» sind etwa die menschliche Vernunft als das *lumen naturale*, das menschliche Gewissen, das menschliche Gefühl, die menschliche Kultur, das «Buch der Natur», das «Buch der Geschichte» oder das Artgesetz des Volkstums. Die «natürliche Theologie» verbindet also Gottes Offenbarung in Jesus Christus durch das Bindewort «und» mit irgendetwas anderem: «Christus und...». Diese Formeln «Christus und...» schliessen freilich nicht schon eo ipso den Anspruch ein, auch das, was auf das «und» folgt, sei Gottes Offenbarung. Aber die Formeln «Christus und...» sind faktisch jedenfalls weithin das Anzeichen «zumindest einer Neigung zur natürlichen Theologie», die ausser der einen Offenbarung Gottes noch weitere solche Offenbarungen kennt. In diesem Sinn ist das «Bindestrich-Christentum» der «natürlichen Theologie» «geradezu eine allgemeine religiöse Haltung im neueren Protestantismus und in seiner Verkündigung». Um die Berechtigung und die Notwendigkeit ihrer Existenz zu erweisen, beruft sich die «natür-

liche Theologie» dabei auf die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, indem sie sagt, Gott spreche zum Menschen einmal durch das Evangelium, zum andern aber auch durch das Gesetz. Die Stimme des Evangeliums hören wir in Jesus Christus, der uns in der Bibel als Gottes Offenbarung bezeugt wird. Die Stimme des Gesetzes Gottes aber hören wir daneben als eine selbständige Stimme aus dem «Buch der Natur» oder sie begegnet uns als Stimme der Vernunft und des Gewissens oder in der Gestalt des Volksnomos. Hier wird dem Gesetz eine grundsätzliche Eigenständigkeit gegenüber dem Evangelium zuerkannt insofern, als das Gesetz derjenige «unwandelbare Wille Gottes» ist, der uns nicht wie das Evangelium zu Jesus Christus ruft, sondern uns auf die «natürlichen Ordnungen» (z. B. das Licht der Vernunft, die Stimme des Gewissens, die Ordnung der Natur, das Wesensgesetz von Rasse und Volkstum) verpflichtet und uns «auch an den bestimmten historischen Augenblick», an die «geschichtliche Stunde» (etwa den 30. Januar 1933), bindet. Inhalt der Verkündigung des Wortes Gottes ist also nicht nur die Auslegung des Evangeliums, sondern daneben auch die Auslegung («Deutung») des dem Evangelium gegenüber eigenständigen Gesetzes, also die «Deutung» der «natürlichen Ordnungen» und der «geschichtlichen Stunde».

Die «natürliche Theologie» versucht in der Regel, die theologische Gefährlichkeit dieses Weges durch allerlei Vorbehalte zu bannen, so dass das Gesetz als eigenständige Offenbarung Gottes zunächst nur neben das Evangelium zu stehen kommt. Im kirchlichen Reden und Handeln der Deutschen Christen aber zeigte es sich, dass diese Vorbehalte keine wirkliche Sicherung darstellen. Das Gesetz als selbständige Offenbarung Gottes steht nicht mehr bloss neben, sondern über dem Evangelium, so dass das Evangelium der Norm des Gesetzes unterworfen wird. Die weltlichen «Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» sind nicht mehr bloss Offenbarungen Gottes neben dem Evangelium, sondern sie treten die Alleinherrschaft an. Dieser ihr Ausschliesslichkeitsanspruch liegt von vorherein im Wesen der «natürlichen Theologie» und macht deren Gefährlichkeit aus.

Die Theologie, die Gottes Offenbarung in Jesus Christus mit weltlichen Grössen kombiniert, bietet ihrer Struktur nach die Möglichkeit, dass weltliche Grössen jeder Art den Anspruch stellen, in der Kirche als Gottes Offenbarung neben der vom Evangelium bezeugten gehört und anerkannt zu werden. Wenn man also neben Gottes Offenbarung in Jesus Christus andere eigenständige Offenbarungen Gottes stellen konnte, warum dann nicht seine Offenbarung in «Volksnomos» und «geschichtlicher Stunde»? Dass die völkische Ideologie und der völkische Nationalismus des nationalsozialistischen Staates eine primitive und brutale, letztlich inhumane Gestalt hatten, berechtigt jene Theologie nicht dazu, ihnen das Heimatrecht in der Kirche grundsätzlich zu verweigern. Man konnte den völkischen Nationalismus unsympathisch fin-

den und vor den letzten Konsequenzen seiner Anerkennung zurückschrecken. Grundsätzlich aber vermochte man sich gegen ihn von den Voraussetzungen jener Theologie aus theologisch nicht zur Wehr zu setzen. Es hatte ja sogar den Anschein, als führe die neue Kombination des Evangeliums mit dem völkischen Nationalismus die Kirche in ein ganz neues Zeitalter hinein, in dem sich endlich die deutsche Reformation Martin Luthers würde vollenden können. Die Deutschen Christen haben keinen Zweifel daran gelassen, dass sie das von der neuen Kombination erhofften. Welchen Grund hätten sie theologisch haben können, gerade gegen diesen reissenden Strom zu schwimmen?

B. Gottes einzige Offenbarung in Jesus Christus

Die erste These der Barmer Theologischen Erklärung hat «das Problem der 'natürlichen Theologie' nicht gelöst». Sie hat aber die Richtung gewiesen, in der die Lösung des Problems zu suchen ist. Insofern ist die These keine Diskussionsgrundlage, über die sich reden liesse, sondern eine «evangelische Wahrheit», die die Kirche nicht aufgeben kann und darf, wenn sie Kirche Jesu Christi bleiben will. «Jesus Christus... ist das eine (und einzige) Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben». Der Grund unserer Rechtfertigung, der Grund unseres Glaubens, der Grund unserer christlichen Existenz, der Grund der Kirche ist allein Jesus Christus. Er ist die Mitte und Voraussetzung allen kirchlichen Redens und Handelns, und demgemäss ist «die Christologie... die Mitte und die Voraussetzung aller rechtschaffenen Theologie». Denn Jesus Christus selbst proklamiert seinen Anspruch, der Weg und die Wahrheit und das Leben zu sein. Daher hat die Kirche allein auf Christus als die Stimme des guten Hirten zu hören und auf keine anderen Stimmen neben ihm. Nur wenn die Kirche allein auf Christus hört, ist sie ihm als ihrem Haupt gehorsam. Nur in Christus besitzt sie den genügend sicheren Grund, wenn es um ihr Sein oder Nichtsein geht. So versucht die erste These, gegenüber einem verhängnisvollen Irrweg das reformatorische «solus Christus» in seinem exklusiven Sinne wieder zur Geltung zu bringen. Sie schliesst nicht nur die nach 1933 neuen, sondern überhaupt alle «Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» als konstitutive Elemente der kirchlichen Verkündigung, der Theologie, des kirchlichen Handelns aus. Diese «Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» sind weltliche Grössen und als solche wandelbar, vergänglich, zerbrechlich. Wollte sich die Kirche auf sie als auf Gottes Offenbarungen stützen, was bliebe ihr dann, wenn diese weltlichen Grössen einmal zerbrechen? Das Zerbrechliche, Wandelbare, Vergängliche ist nicht das Fundament der Kirche. Das Fundament der Kirche steht fest und wird feststehen, weil Jesus Christus — und zwar er allein — dieses Fundament ist. Das ist nicht bloss eine theologische Be-

hauptung, sondern der Kern der biblischen Botschaft. Deshalb sind der ersten These bewusst zwei Stellen aus dem Johannesevangelium vorangestellt, laut denen Jesus Christus selber beansprucht, der Weg und die Wahrheit und das Leben zu sein — die einzige Tür, durch die der Mensch zu seinem Heil kommt und durch die alle gehen müssen, die gute Hirten sein wollen. Wer es mit einer anderen Tür versucht, der ist «ein Dieb und ein Mörder», ein Verführer der Christenheit, der auch sein eigenes Heil verfehlt. Die Kirche lebt ausschliesslich von dem Wort Gottes, das er in Jesus Christus gesprochen hat. Dieses Wort — allein dieses Wort — hört sie, allein diesem Wort ist sie gehorsam, allein diesem Wort vertraut sie, allein an dieses Wort hält sie sich «in der Zuversicht, in solchem Vertrauen und Gehorsam für Zeit und Ewigkeit wohl aufgehoben zu sein».

Die Kirche lebt von dem Faktum, dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat. Das schliesst ein, dass Jesus Christus Gottes Offenbarung nicht nur ist, sondern auch als solche vom Menschen erkannt wird. Insofern setzt die Kirche voraus, dass Gott erkennbar und dass diese Erkennbarkeit in Jesus Christus konkrete Wirklichkeit ist. Das beruht darauf, dass in Jesus Christus Gott selber bereit ist, sich vom Menschen erkennen zu lassen. Die Erkenntnis Gottes hat ihren Grund, ihre Möglichkeit und ihre Realität also in Gottes eigener Existenz, in seinem Sein, seinem Wesen und seinem Handeln, das in Jesus Christus zutage getreten ist, so dass es für uns seine Verborgenheit verloren hat.

Das in Jesus Christus offenbarte, erkennbare und erkannte Wesen Gottes ist die Wahrheit — nicht eine Wahrheit neben anderen, sondern die Wahrheit schlechthin. Weil sich Gott uns, indem er sich in Jesus Christus offenbarte, als die Wahrheit bekanntgegeben hat, darum brauchen wir nicht nach anderen Wahrheiten ausserhalb dieser Bekanntgabe zu suchen. Die Wahrheit, die der einzelne Mensch und die Kirche wirklich nötig haben, ist ihnen in Jesus Christus ein für allemal gezeigt.

Es ist allein Gottes gnädiger Wille, seine gnädige Bereitschaft, dass er sich uns in Jesus Christus zu erkennen gibt. «Es geschieht durch Gottes Gnade — und ganz allein durch Gottes Gnade —, dass Gott uns erkennbar ist». Wir sind nicht imstande, über Gottes Offenbarung zu verfügen. Sondern er tritt allein auf Grund seines gnädigen Willen aus seiner Verborgenheit heraus. Er durchbricht den Kreis, innerhalb dessen wir mit uns selber beschäftigt sind, um unser Erkennen von uns weg auf sich hin zu richten. Das ist ein reines Geschenk Gottes an den Menschen, dem darin etwas widerfährt, das er nicht durch eine einfache Verlängerung seines Bemühens über die Sphäre seines eigenen Wesens hinaus erreichen kann. Dass wir Gott in Jesus Christus erkennen, beruht auf der Initiative Gottes und nicht auf unserem Bemühen. Es beruht auf Gottes Gnade, und diese «Gnade ist die Majestät, die Freiheit, die Unverdienstlichkeit, die Unvorhergesehenheit, die Neuheit, die Eigenmacht, in der die Beziehung zu Gott und also die

Möglichkeit seiner Erkenntnis dem Menschen durch Gott selbst eröffnet wird. Gnade ist wirklich die Wendung, in welcher Gott eine Ordnung aufrichtet, die zuvor nicht war». Mit dieser Ordnung bricht Gott in den Bereich ein, in dem der Mensch nur incurvatus in se ist. In seiner Gnade gibt sich Gott selber dem Menschen als den Gegenstand seiner Gotteserkenntnis. In seiner Gnade ist Gott Gott für den Menschen.

Was uns von Gott zu erkennen nötig ist, das ist uns ganz offenbar, indem Gott in Jesus Christus aus seiner Verborgenheit heraustritt. In Jesus Christus, der gnädigen Zuwendung Gottes an uns, «wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig» (Kol. 2, 9). In Jesus Christus, in dem uns Gott als Wahrheit und Gnade erkennbar entgegentritt, erkennen wir Gottes Sein und Wesen in der ganzen Fülle, in der er sich uns zu erkennen geben will. Die Beziehung, die Gott selber in Jesus Christus zwischen sich und uns herstellt, ist die einzige Beziehung, an die wir uns in glaubendem Vertrauen und Gehorsam halten können. Allein in Gottes Selbstkundgabe in Jesus Christus ist unsere ganze Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Handelns, begründet. Wohl ist es nicht unmöglich, dass Gottes Beziehung zur Welt weiter reicht, als es uns in Jesus Christus erkennbar ist. Die erste These der Barmer Theologischen Erklärung will keineswegs bestreiten, dass Gott auch in Beziehungen zur Natur und zur Geschichte steht, von denen wir in Jesus Christus nichts erkennen können. Die Existenz «anderer Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» neben dem einen Wort Gottes, das Jesus Christus ist, wird nicht in Abrede gestellt. Aber in jenem weiteren Bereich der Beziehung Gottes zur Welt, in jenen «anderen Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten» neben dem einen Ereignis Jesus Christus ist Gott uns nicht als der sich Offenbarende zugewendet, sondern bleibt er uns verborgen. In den «anderen Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten» neben dem einen Wort Gottes Jesus Christus will Gott darum auch nicht von uns erkannt werden. Deshalb muss die Kirche darauf verzichten, diese «anderen Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten» als Gottes Offenbarungen proklamieren und «deuten» zu wollen. Die Kirche kann das getrost tun, denn was ihr in Jesus Christus gesagt ist, das ist das eine und einzige, woran sie sich im Leben und im Sterben wirklich halten kann.

Die «natürliche Theologie» allerdings versucht, die Erkenntnis Gottes auch noch anderswo zu finden als allein in Jesus Christus. Sie beruft sich darauf, dass der Mensch — auch der ungläubige Mensch — faktisch immer damit beschäftigt ist, «Sinn und Inhalt» seines Lebens zu deuten und «das Ziel und den Ursprung dieses seines Strebens für ein Erstes und Letztes und also für seinen Gott zu halten». Aber ist das, was er dabei erkennt, wirklich der barmherzige und gnädige Gott, der Herr des Menschen, sein Schöpfer, Versöhner und Erlöser oder nicht vielmehr ein Phantom, das der Mensch bloss für Gott hält? Der natürliche Mensch ist abge-

sehen von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht in der Lage, den wahren Gott, den Vater Jesu Christi, zu erkennen. Was der natürliche Mensch abgesehen von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus vermag und faktisch immer wieder tut, sagt Paulus in Röm. 1, 19 ff.: er verkehrt die Natur, die Geschichte, das Geschöpf, das Gott geschaffen hat, zu Götzen, anstatt sich vom Geschöpf an den Schöpfer weisen zu lassen. Das ist das Urteil der Bibel als dem fundamentalen Zeugnis von Gottes einziger und wahrer Offenbarung über alle Versuche des natürlichen Menschen, Gott an einem anderen Ort als seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus erkennen zu wollen.

Für den Nachweis der Berechtigung und Notwendigkeit der «natürlichen Theologie» beruft man sich auf die Bibel selbst. Sagt sie uns nicht, dass wir neben der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus noch mit einer andersartigen Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes zu rechnen haben? Es gibt in der Tat eine ganze Reihe von Bibelstellen, angesichts deren man diese Frage stellen muss. Die betreffenden Bibelstellen sprächen auch tatsächlich für die Berechtigung und Notwendigkeit der «natürlichen Theologie», wenn sie als selbständige Aussagen neben den anderen Aussagen über Gottes Offenbarung in Jesus Christus stünden. Das würde bedeuten, dass es zu einer Begegnung des Menschen mit Gott nicht nur «in der freien Erwählung, Berufung und Erleuchtung» des Menschen durch Jesus Christus und nicht nur in der durch ihn geschehenden «unverdienten Rechtfertigung und Heiligung von Gott her», sondern auch noch in anderer Weise kommen könnte. Aber wie wäre das mit der zentralen evangelischen Botschaft der Bibel zu vereinbaren? Die Stellen, auf die man sich berufen könnte, um die Existenzberechtigung der «natürlichen Theologie» nachzuweisen, wollen nicht von einer selbständigen Offenbarung Gottes abgesehen von seiner Selbstkundgabe in Jesus Christus reden. Wenn die Bibel von dem Walten Gottes in der Welt, in der Natur und in der Geschichte, redet, dann sind diese Aussagen untrennbar verbunden mit den zentralen Aussagen über Gottes Handeln in Jesus Christus. Jene «Nebenaussagen» sind in diese «Hauptaussagen» eingebettet, von ihnen her verstanden, sie unterstreichend, sie in eine neue Beleuchtung rückend, aber niemals selbständig neben sie tretend. «Das biblische Zeugnis zeigt... auf Gott in seiner Offenbarung... Es zeigt nicht an seiner Offenbarung vorbei». Es ist ein theologisch illegitimes Unternehmen, eine «Theologie des 1. Artikels» des apostolischen Glaubensbekenntnisses «in Ergänzung bzw. in Gegensatz zu einer blossen Theologie des 2. Artikels» zu fordern. Denn «die Möglichkeit einer selbständigen Theologie des 1. Artikels bedeutet die Möglichkeit einer Rede von Gott unter Absehung von Christus, die Verneinung der Einmaligkeit der Offenbarung und damit die Ablehnung der Ausschliesslichkeit der Mittlerstellung Christi». Die christliche Kirche hat aber niemals das Recht, die Ausschliesslichkeit und Universalität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch nur im geringsten

einzuschränken. Sie kann nicht die «Schöpfung zu einer besonderen Erkenntnisquelle Gottes» neben dem einem Wort Gottes in Jesus Christus machen. Nur in der Beziehung auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus, nur von Gottes Offenbarung in Jesus Christus her kann auch sein Schöpfersein — als Schöpfer der Natur und als Herr der Geschichte — in den Blick genommen werden. Mit anderen Worten: der erste Artikel des Apostolikums kann nur vom zweiten Artikel als dem Zentrum des Bekenntnisses her verstanden werden. «Von da aus wird... das Herr-Sein Gottes überhaupt erst theologisch umschrieben». Das ist die Konsequenz dessen, was die erste These der Barmer Theologischen Erklärung ausspricht:

«Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben».

Anmerkung: Es ist bewusst darauf verzichtet worden, bei den Zitaten anzugeben, wer dieses oder jenes gesagt hat. Dadurch soll auf jeden Fall das Missverständnis ausgeschlossen werden, als hätten wir unseren Blick anstatt auf die Sache, um die es geht, vielmehr auf die an der Sache unvermeidlich beteiligten Personen zu richten. Im übrigen stützt sich der Artikel im wesentlichen auf folgende Quellen und Literatur:

Barth, Karl. Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1 und III/4, 3. bzw. 1. Aufl., Zollikon-Zürich 1948 und 1951.

Deutsche Evangelische Blätter für Brasilien, 1. - 19. Jahrg., 1919 - 1937.

Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Tübingen — Stuttgart 1950 (hgg. von Heinrich Hermelink).

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 60. — 71. Jahrg. 1933 — 1944, hgg. von Joachim Beckmann. Gütersloh 1948.

Niemöller, Wilhelm. Die evangelische Kirche im Dritten Reich. Handbuch des Kirchenkampfes. Bielefeld 1956.

Wolf, Ernst, Barmen, Kirche zwischen Versuchung und Gnade. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 27. München 1957.

O Ecumenismo sob o Ponto de Vista da Teologia Luterana

Palestra proferida no dia 27 de junho de 1961
no Seminário Jesuíta Cristo Rei

por **HARDING MEYER**

Saudação:

É raro que deixe de levar o visitante interessado na nossa Faculdade ao local, donde se avista o edifício grandioso dêste vosso Seminário, situado sôbre a colina fronteira. Se sou, então, inquirido a respeito do que há entre ambas as colinas, sou forçado a retrucar, envergonhado: o 19^o Regimento de Infantaria.

Contudo, para evitar uma interpretação errônea do fato, apresse-me a acrescentar que essa disposição de fôrças pertence, felizmente, a uma época passada e que, hoje em dia, a polícia não é mais necessária para forçar ambas as confissões a uma coexistência pacífica.

Prova clara dessa afirmação creio tê-la em definitivo, na minha presença aqui, hoje à noite, já que se tornou possível convidar um docente evangélico luterano de teologia a dar uma conferência no Seminário da Companhia de Jesus.

Não vamos, por certo, querer superestimar êsse fato. Também aqui, pretendemos conservar a necessária objetividade. Assim, não é nosso intuito simplesmente dar-nos palmadinhas amistosas nas costas, mas saudar-nos e dialogar em espírito de respeito mútuo.

Apesar de todos os fatores amedrontadores e inquietantes de nosso século, é profundamente consolador saber que entre nossas Igrejas a época da simples polêmica e grosseria já passou, bem como a época do «irenismo» falso e insatisfatório, usando os têrmos de Adam Moehler. Penetramos numa situação histórica, que o sábio de Tübingen denominava de época do «simbolismo» e que, hoje, talvez fôsse melhor denominar com o conceito de «diálogo», como H. Fries o faz. (Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta, p. 23, München, 1959).

Nesse diálogo, «O outro não é mais adversário... mas parceiro em tôda a acepção da palavra, merecendo respeito e amor». (Fries). Saúdo-os — em meu nome, como no da nossa Faculdade — expressando o desejo de que em breve também alguém dos senhores venha proferir uma conferência em nosso meio.

Tema:

Desejo dividir o tema em três partes:

- 1º — A Evolução do movimento ecumênico, na avaliação da teologia evangélico-luterana.
- 2º — A posição católica diante do movimento ecumênico, na avaliação da teologia evangélico-luterana.
- 3º — O caminho para a unidade da Igreja, na divisão das confissões.

I — A EVOLUÇÃO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO, NA AVALIAÇÃO DA TEOLOGIA EVANGÉLICO-LUTERANA (vid. KINDER, *Der Evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, p. 199 e ss.).

Nós, protestantes, não podemos mais falar, atualmente, na unidade das Igrejas, sem ter em vista, ao mesmo tempo, o trabalho do assim chamado «Movimento Ecumênico».

Esse Movimento Ecumênico é uma manifestação sobremodo complexa e polimorfa. E', de certo modo, o receptáculo para uma profusão de correntes teológicas de proveniências bastante diversas. Correspondentemente, no âmbito da teologia luterana, é a diversidade na avaliação que se fêz e se faz dêsse movimento, o qual vai desde a aceitação entusiástica até a rejeição céptica. Procurando-se um valor médio, será preciso dizer que nossa posição é a de uma participação cooperadora e crítica.

Nossa atitude não pôde e nem pode ser diferente. Embora, em tese, dando um parecer favorável ao esforço em prol de uma realização da unidade cristã e eclesiástica, não podemos, contudo, esquecer que essa unidade, no âmbito do Movimento Ecumênico, foi sempre de novo procurada no lugar errado ou por meios errados.

Por um lado, julgava-se poder realizar a unidade da Igreja na forma de uma unidade de ação, originando-se daí concepções, proclamações e medidas ético-sociais ou políticas comuns, deixando-se explicitamente de lado tôdas as questões doutrinárias. Por outro lado, acreditava-se poder cumprir o «ut omnes unum» na simples unidade de experiências, isto é, em vivência fraternal e em orações comuns. Outros, finalmente, pensavam encontrar a desejada unidade numa ordem eclesiástica e litúrgica uniformes.

Tôdas essas formas de unidade eclesiástica são certamente sinais encorajadores, quando alcançadas, mas nunca representam uma unidade eclesiástica real. Quem, apesar disto, o afirmar, não estará vivendo na unidade, mas na ilusão da unidade.

O Movimento Ecumênico sofreu por longos tempos sob êsses conceitos de unidade eclesiástica, que, na opinião luterana, são ilusórios.

Não se estará dizendo justiça ao Movimento Ecumênico, se não se considerar o processo de desenvolvimento, que o conduziu dos primórdios à maturidade crescente.

Certamente, de uma respeitabilidade e de relevância ainda maiores do que as tendências ecumênicas, delineadas acima, foi o trabalho de fenomenologia confessional, realizado no âmbito do Movimento Ecumênico. O objetivo em mira era «um esforço no sentido de verificar e registrar exatamente todos os pontos, nos quais as diversas confissões são concordes, como aquêles, nos quais se diferenciam. Isso aconteceu na esperança de propagar e aprofundar cada vez mais os itens em comum, diminuindo paulatinamente as diferenças.» (KINDER, p. 217 e ss)..

O método fenomenológico-confessional, também chamado «estático ou analítico» era certamente indispensável. Porém, não deira êle um meio autêntico para a unidade. A sua meta era a inocuidade e a nivelção das particularidades específicas das diversas confissões. Em última análise, tratava-se de nôvo da mesma tentativa: alcançar, por subtração, um denominador comum teológico para tôdas as confissões e conseguir, por abstração do específico de cada confissão, uma base teológica mínima, como fundamento da unidade.

Êsse trabalho sério e consciencioso que se estendeu por decênios, conduziu a um ponto morto. Não havia mais possibilidade de prosseguir-se, e nos círculos católicos falava-se de uma «quadratura irrealizável do círculo ecumênico.»

De fato, impõe-se atualmente sempre mais o reconhecimento de que êsse meio não pode ser promissor para o ecumenismo, porque conduz a perda teológica de substância, a um «minimalismo» teológico, com o qual nenhuma confissão convicta deve e pode conformar-se ou satisfazer-se.

A êsse ponto morto seguiu-se algo semelhante a um «movimento retroativo», que — por paradoxo que pareça — levou as confissões à formação de uma consciência própria, dentro do âmbito do Movimento Ecumênico. Reconheceu-se que a unidade não deveria ser procurada interconfessionalmente, porque o resultado seria: ausência de substância e diminuição da verdade.

A verdade, a substância teológica reside sempre nas confissões e não entre elas. Por isso, só pode haver um progresso autêntico para a unidade, quando fôr considerada tôda a confissão no diálogo ecumênico.

Essa importante retroação, êsse nôvo movimento centrípeto no âmbito do trabalho ecumênico não surgiu sem a decisiva cooperação de teólogos luteranos, contando, por isso, também com o apoio da teologia luterana. Já a Confissão de Augsburgo tinha acentuado, em 1530, que a unidade eclesiástica só se pode realizar na unidade de doutrina, no consensus de doutrina: «*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum... sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium.*» (CA VII).

Essa crítica ao «método analítico» também foi formulada da seguinte maneira: O método procura a unidade da Igreja na «hori-

zontal», em vez de fazê-lo na «vertical», como deveria ser. O que se quer expressar, é que os esforços pela unidade não devem ser realizados no plano horizontal, interconfessional, porém no empenho comum por aquela vertical, donde procede tôda confissão e que se constitui em alvo de tôda confissão: o reconhecimento de Jesus Cristo e da revelação Nêle feita. Na conferência de Amsterdam, em 1948, ficou claramente expresso: a procura da unidade não deve dar-se primariamente de Igreja a Igreja, porém por Cristo, por meio e através d'Ele, já que é o cabeça comum de tôdas. Essa já fôra a intensão da conferência de Oxford, em 1937, quando exigiu-se que não se argumentasse e se pensasse tanto em função das confissões, porém se partisse de Cristo.

Em Lund, no ano de 1952, foi possível definir êsse método expressamente como «cristológico».

Também é necessário entender sob êsse ponto de vista o preâmbulo da Constituição do Conselho Mundial de Igrejas, que provavelmente êste ano, em Nova Delhi, será reformulado à forma trinitária: o Conselho Mundial de Igrejas compõe-se de Igrejas que reconhecem Jesus Cristo como Deus e Salvador.

Êsse preâmbulo não tem o sentido de ponto final nos esforços ecumênicos, crendo que se tenha com êle alcançado finalmente o denominador teológico geral, que viria a ser o fundamento da unidade.

Pelo contrário, essa confissão tem o sentido de início, de ponto de partida nos esforços em prol da unidade.

Antes de mais nada, a atenção deverá ser dirigida a Cristo, o revelador de Deus e Salvador dos homens. E, tendo-se Cristo por base, então, «avaliar as Igrejas empíricas e suas relações entre si». (KINDER, p. 219).

Nygren, professor luterano de teologia e bispo sueco, um ilustre cooperador do Movimento Ecumênico, acentua sempre de nôvo: «O caminho para a unidade é o caminho para o centro».

Segundo o pensamento evangélico-luterano, êsse é o único ponto de partida promissor para o trabalho ecumênico.

II — A POSIÇÃO CATÓLICO-ROMANA DIANTE DO MOVIMENTO ECUMÊNICO, NA AVALIAÇÃO DA TEOLOGIA EVANGÉLICO-LUTERANA.

Como o movimento ecumênico em si mesmo, assim também a avaliação católico-romana acêrca dêle passou por uma transformação visível. A linha dêsse desenvolvimento inicia com uma rejeição do ecumenismo na encíclica «Mortalium Animos», de 1928, continua com uma admoestação no «Monitum» de 1948, chega a uma atitude de aceitação crítica na «Instructio» de 1949 e nas recentes declarações do papa João XXIII. O protestantismo tomou com satisfação conhecimento dêsse desenvolvimento, para uma avaliação positiva do trabalho ecumênico.

De modo algum, queremos dizer em tom de triunfo que a Igreja Apostólica Romana, no decorrer dos anos, corrigiu uma atitude inicialmente errada. Achamos, antes, que o desenvolvimento da avaliação católico-romana corresponde ao desenvolvimento e aperfeiçoamento do conceito protestante do trabalho ecumênico. Nós, luteranos, podemos afirmar francamente que havia motivos para a rejeição áspera do ecumenismo, pronunciada na encíclica «*Mortalium Animos*» em 1928. Outrossim, já expliquei acima as razões porque também rejeitamos aquêlo tipo de ecumenismo proclamado em Lausanne, em 1927. Também o «*Monitum*» de 1948 constitui, segundo o nosso parecer, um legítimo chamado à ordem eclesiástica estabelecida e uma admoestação justificada, perante uma forma de fraternização ecumênica, prejudicial a cada Igreja. O que o «*Monitum*» afirma a respeito do movimento ecumênico é também expresso em meios luteranos, se bem que aqui não apareça de forma tão autoritativa e categórica. Por certo, a proclamação do Santo Ofício exerceu naquela época, na véspera da Primeira Conferência Mundial de Igrejas, ou seja, após a II Guerra Mundial, um efeito desanimador. Mas do ponto de vista atual, não podemos considerar o «*Monitum*» isoladamente da «*Instructio de Motione Ecumenica*», publicada pouco tempo depois. Temos que considerar as duas declarações como complementares, para reconhecer a atitude que a Igreja Católica, naquela época, tomou diante do movimento ecumênico. A admoestação negativa do «*Monitum*», dirigida contra uma fraternização precipitada, é complementada por uma instrução construtiva na «*Instructio*», visando uma concretização adequada do diálogo ecumênico. As afirmações da «*Instructio*», demonstram claramente que o «*Monitum*» não tencionou desferir o golpe de morte aos movimentos da «*Una Sancta*». Elas constataam a ação do Espírito Santo no movimento ecumênico e consideram os parceiros no diálogo ecumênico como iguais, como «*par cum pari*».

Recomendando com insistência aos bispos «*non solum diligenter et efficaciter universae huic actioni vigilare verum etiam prudenter eam promovere et dirigere*», a «*Instructio*» torna de interesse da Igreja o trabalho ecumênico, segundo SARTORY (*Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen, 1955, p. 95).

As recentes declarações e decisões do papa João XXIII estão na linha da «*Instructio*». O concílio anunciado tem como alvo principal o «*catholicae fidei incrementum*» e a «*recta christiani populi morum renovatio*», como diz a encíclica «*Ad Petri Cathedram*».

Na realização disso, o concílio constituirá — e isso é um alvo mais longínquo — um «*suave, ut confidimus, invitamentum*» aos irmãos separados, para que êles procurem e encontrem a verdadeira unidade. E João XXIII considera, igualmente, como base para o diálogo ecumênico e para a reunificação gradual o «*par cum pari*» da «*Instructio*», afirmando de maneira incisiva e impressionante na sua primeira Mensagem de Natal: «Também êles (os irmãos

separados) portam na sua frente o nome de Cristo, lendo o seu santo e abençoado Evangelho...»

O que SARTORY já disse a respeito da «Instructio», KUENG escreve com dupla razão acêrca das palavras de João XXIII. Por meio dessas declarações «tornou-se de interêsse da Igreja universal e da direção eclesiástica a reunificação com os irmãos separados».

Essas declarações pontificais tiveram em amplos círculos da teologia católica uma repercussão grande e favorável. Foi dito que «marcaram época», que «criaram de um dia para o outro um nôvo ambiente», foram chamadas «o florescer repentino de uma primavera inesperada» (KUENG, Konzil und Wiedervereinigung, Wien, 1960, pp. 11 e 15).

Tanto mais surpreendente parecerá aos católicos, se notarem nos meios protestantes uma certa atitude de reserva e comedimento diante dessas recentes declarações pontificais.

Essa reserva e comedimento tem, no meu parecer, três razões principais.

A primeira razão é que as declarações de Sua Santidade sôbre a reunificação, em nossa opinião, não vão essencialmente além da atitude católico-romana já tomada em 1949, embora a forma das últimas declarações seja mais concreta e mais favorável.

Nós certamente nos alegamos com a clareza e o tom fraternal dessas declarações pontificais. Mas, eis a segunda razão de nossa atitude de reserva, já há muito tempo ultrapassamos a época do entusiasmo ecumênico. Hoje, reconhecemos mais nitidamente do que nunca a imensa dificuldade do empenho para a unidade, parecendo-nos que tais declarações, por mais importantes e favoráveis que sejam, nunca diminuirão os obstáculos para a unificação. A tarefa, na sua vastidão insuperada, ainda está a nossa frente. Talvez ganhemos, para falar de maneira figurada, um nôvo colega de trabalho, mas com isso também aumenta a tarefa.

A terceira razão de nossa reserva reside no fato de que encontramos nas declarações de Sua Santidade a mesma idéia central que caracteriza tôdas as declarações antecedentes a respeito do ecumenismo: No conceito católico-romano, a unificação tem e terá sempre a forma de retôrno das Igrejas acatólicas à Igreja Católica Apostólica Romana. Concedemos com prazer que êsse conceito de unificação, hoje em dia, geralmente é pronunciado de maneira e em tom muito diferente do que anteriormente. Refiro-me às palavras da própria encíclica pontifical e ao que teólogos como H. FRIES e H. KUENG recentemente escreveram sôbre a idéia do retôrno. Mas a idéia como tal fica a «cantus firmus» das proclamações católico-romanas.

Assim não nos é possível abandonar a nossa atitude de reserva.

Justamente porque nós também continuamos a constatar aquela antiga reserva da Igreja Católica Apostólica Romana diante das Igrejas acatólicas.

Mas quero logo acrescentar que não estamos tão «brabos» com os nossos irmãos católicos, por causa de sua atitude de reserva diante do movimento ecumênico. Essa sua atitude é, nem mais nem menos, um dos grandes problemas essenciais que o trabalho ecumênico deve enfrentar. A idéia de que a unificação seja o retôrno dos outros ao nosso meio é de fato inerente a cada confissão autêntica. Na Igreja Católica, essa idéia somente se expressa mais claramente.

Além disso, parece-me que a presença contínua desse problema no seio do movimento ecumênico é antes necessária do que lamentável.

Adverte-nos da tentação de procurar a unidade da Igreja de certo modo «além do bem e do mal», além da questão da ortodoxia e heresia. Temos que ser até gratos à Igreja Católica por sua atitude tão nítida de reserva, como já foi expresso várias vezes por teólogos protestantes. O teólogo luterano P. BRUNNER escreve: «Temos que ser especialmente gratos pelo fato de que graças à reserva da Igreja Católica Romana a preocupação com o problema de ortodoxia e heresia nunca poderá desaparecer.» (Apud SARTORY, opus cit., p. 97).

Se atribuímos uma função positiva à reserva da Igreja Católica, isso não significa que aprovamos essa reserva ou desejamos que a mesma permaneça. Pelo, contrário, a função positiva dessa reserva só pode existir se ao mesmo tempo desejarmos, fervorosamente superá-la e realizar a unificação com a Igreja Católica Apostólica Romana.

Sabendo que a unidade da Igreja, a qual aspiramos, nunca se tornará realidade sem a participação da Igreja Católica, compreendemos que o esquecimento desse fato significaria o fim do próprio movimento ecumênico. (Vid. v. g. ROUSE/NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, t. II pp. 373/74, Göttingen, 1958).

Com isso, chego à terceira e última parte de minha explanação.

Devo-lhes, contudo, ainda a exposição da resposta evangélico-luterana à questão da unidade da Igreja, na divisão das confissões.

III — O CAMINHO PARA A UNIDADE DA IGREJA, NA DIVISÃO DAS CONFISSÕES.

Temos como ponto de partida o nôvo impulso no trabalho ecumênico, mais claramente definido, em especial, a partir da II Guerra Mundial, quando se chegou ao método que em Lund, no ano de 1952, denominou-se de «cristológico», como já fôra dito na primeira parte desta conferência. Tínhamos verificado que êsse método exige que a procura da unidade da Igreja não se realize primariamente no plano da horizontal interconfessional, mas sim, tendo em vista a vertical, o centro, isto é, Cristo e a revelação de Deus n'Ele. A partir daí, então, realiza-se a avaliação das Igrejas e de suas relações entre si. De fato, somos de opinião que não se pode falar

de outra maneira a respeito da Igreja e de sua unidade, a não ser dirigindo o olhar primeiro para Cristo. A Igreja é o Seu «corpo», diz o Nôvo Testamento.

«Para definir e descrever esta verdadeira Igreja de Cristo — que é a Santa, Católica, Apostólica Igreja Romana — nada há mais nobre, nem mais excelente, nem mais divino do que o conceito expresso na denominação Corpo Místico de Jesus Cristo, conceito que imediatamente resulta de quanto nas Sagradas Letras e nos escritos dos Santos Padres freqüentemente se ensina», diz a encíclica «Mystici Corporis», professando com isso o ponto de partida cristológico de toda a eclesiologia. Aliás, haveria de ser diferente? Se Cristo é o «criador, o cabeça, o conservador e o redentor» da Igreja, como o declara a encíclica e como também nós o confessamos, é preciso falar cristologicamente a respeito da Igreja.

E' claro que a visão do Cristo celeste, cujo corpo é a Igreja, é conservada oculta a nós, aqui na terra. Em compensação, teremos a Sua própria palavra, o Evangelho, através do qual Ele está cada dia presente entre os homens, falando e agindo com êles. Tôda a ação de Jesus Cristo — e justamente — também Sua ação criadora da Igreja, ocorre através dessa Sua palavra assim que Lutero possa afirmar ser a Igreja «opus et virtus Dei» (WA 3,532) e ao mesmo tempo «nata ex verbo» (WA 3,454) ou «in verbo constructa» (WA 4,189).

A sentença da encíclica «Mystici Corporis», segundo a qual Cristo é «o criador, o cabeça, o conservador e o redentor» da Igreja, sentença que podemos subscrever inteiramente, tem para nós o mesmo significado que uma das fundamentais da eclesiologia de Lutero: «Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei, cum per solum evangelium (ecclesia) concipiatur, formetur, alatur, generetur, pascatur, ornetur et roboretur». (WA 7,721).

Dirigindo o olhar para Cristo, e com isso deveria começar e terminar toda eclesiologia, estaremos, pois, visando Sua palavra criadora e conservadora da Igreja.

«O «método cristológico» do pensamento ecumênico, portanto, não pode ser para nós outro a não ser o método, que, partindo do fato da palavra, diz o que seja a Igreja. Apoio-me para tal enunciação em 3 teses, a cujas explanações passo a seguir:

- a) A unidade da Igreja é dada com a unidade da palavra.
- b) A unidade da Igreja é conservada oculta sob a variabilidade da palavra.
- c) A unidade da Igreja torna-se realidade na rendição ao poder da palavra.

a) **A unidade da Igreja é DADA na unidade da palavra.**

Cristo, o único fundador e conservador da Igreja, realiza Sua obra criadora da Igreja, através da Sua palavra.

Essa palavra do único Cristo participa da unidade de seu sujeito. A palavra que é «tota vita et substantia ecclesiae», é sempre a única palavra de Cristo idêntica consigo mesma.

Partindo da palavra como centro criador, é preciso entender o que foi criado, a Igreja. Nem pode ser diferente: o único criador da Igreja só cria uma Igreja com Sua única palavra.

Se confessarmos Cristo, como criador da Igreja, não poderemos confessar nada, senão a unidade dada de Sua Igreja, a unidade de Seu corpo. Isso é fundamental.

Vista sob êsse ponto, a unidade da Igreja não é um optativo, um desiderato, porém um fato da fé. A Epístola aos Efésios o expressa de maneira suficientemente clara: o «sooma Christou» é da mesma maneira indicativa um único «sooma», assim como há um só «pneuma», um só Deus e um só «Kyrios» (Ef. 4,4 ss.).

Somos de opinião que todo movimento ecumênico promissor, tanto teológico como prático, tem que partir, em seu pensamento e em sua ação dessa unidade dada da Igreja. Senão o fizer, será um movimento de pouca fé ou de arrogância humana.

Foi um erro de sérias conseqüências, cometido pelo nascente movimento ecumênico, de não o ter percebido com a devida clareza. Surgiu a opinião fatal de que a única Igreja seria uma grandeza situada no futuro, como se a única Igreja devesse ainda ser criada por meio de um movimento de unificação. Com plena razão, respondeu o Arcebispo Antonius de Charkow ao convite para a Conferência Mundial de Igrejas de Lausanne com as seguintes palavras: «Segundo a doutrina ortodoxa, a unidade da Igreja não é apenas um objetivo, que precisamos alcançar, mas também um fato... Nós cremos numa Igreja já existente e não tencionamos edificá-la primeiro». (apud SARTORY, opus cit. p. 28).

Essa unidade é também professada pela teologia da Reforma.

Reportando-se a Ef. 4,4 ss., Calvino escreveu em seu «Catechisme de l'Eglise de Genève: ...il ny a pas plusieurs églises mais une seule, laquelle est épandue par tout le monde». Da mesma maneira acentua Lutero a única Igreja existente.

Ele confessa no Catecismo Maior: «Credo in terris esse quandam sanctorum congregatiunculam et communionem ex mere sanctis hominibus coactam sub uno Christo, per spiritum sanctum convocatum, in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus dotibus exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem sine sectis et schismatibus». (BKS, p. 657).

Não preciso ressaltar de maneira especial que também a teologia católico-romana parte claramente da unidade dada da Igreja.

Já a bula «Unam Sanctam» de Bonifácio VIII, que também se reporta a Efésios 4, não deixa dúvidas a respeito. (Denz. 468; cf. SCHMAUS, Katholische Dogmatik t. III₁, München 1958, p. 548:

«De modo fundamental e real o Cristianismo só existe como a única Igreja que é o corpo de Cristo»).

Nessa confissão, da unidade fundamental dada da Igreja, convergem até certo ponto as linhas de partida luterana e católica.

Falaremos agora acêrca do ponto, a partir do qual ambas novamente divergem.

b) **A unidade da Igreja é conservada oculta na variabilidade da palavra.**

A palavra de Deus é uma só e simultâneamente com ela a Igreja é também sòmente uma. Todavia, essa palavra que representa a vida e a substância da Igreja não caiu do céu, não se trata de palavras pronunciadas por Deus mesmo, em meio da tempestade, mas sim da palavra pregada por mensageiros humanos. A palavra de Cristo se nos defronta como palavra humana. Como tal, está sujeita a diversidades e contradições da compreensão, maneira de falar e conceitos humanos.

Assim, a mesma palavra de Cristo, que causa e garante a unidade da Igreja, torna-se ao mesmo tempo, como palavra pregada por mensageiros humanos, a causa da diversidade e da divergência das confissões.

Já na Igreja primitiva, já no próprio cânone do Nôvo Testamento encontra-se a pluralidade e a diversidade das confissões.

Chamo a atenção para as diferenças e o desacôrdo entre os pontos de vista de Pedro, Tiago e Paulo, sôbre os quais falam os Atos dos Apóstolos e as epístolas de Paulo. Também chamo a atenção para a discrepância que existe entre a Epístola de Tiago e o «corpus paulinum» acêrca da relação entre a fé e as boas obras, ou para a diferença entre a escatologia sinótica e a do Evangelho segundo João. Além disso, chamo a atenção para as diversas declarações contraditórias da cristologia do Novo Testamento, principalmente para o contraste entre a doutrina da kenosis, tal qual se nos depara na Epístola aos Filipenses, cap. 2, e para a concepção de Jesus como theios anthropos, que fêz milagres, ações poderosas e sinais, concepção esta representada por grande parte dos evangelhos sinóticos e dos Atos dos Apóstolos.

São tamanhas a variabilidade e as contradições de ordem teológica, contidas no cânone do Nôvo Testamento, que atualmente certo especialista contemporâneo da ciência do Novo Testamento chegou à seguinte conclusão: «Em si, o cânone do Nôvo Testamento não estabelece a unidade da Igreja. Ao contrário, estabelece, como tal, o grande número de confissões». Diz êle: «Já nos primeiros tempos de existência da Igreja Cristã havia uma porção de confissões que existiam uma ao lado da outra, uma seguia à outra, uniam-se uma à outra e isolavam-se uma da outra», continua a dizer: «Partindo-se daí, é perfeitamente compreensível que tôdas as confissões que existem em nossos dias se baseiam no cânone do Nôvo Testamento. Em princípio, o exegeta não pode contestar o direito das mesmas para tanto». (KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche*, in «*Evangelische Theologie*» 1951/52, p. 19).

Sei que, nesse ponto, as teologias católica e evangélica são totalmente diversas. Segundo a doutrina católica houve uma unidade total da Igreja, que ainda subsiste visivelmente e concreta-

mente na Igreja Católica Apostólica Romana. (SCHAMUS: «Ela é idêntica com a Igreja Católica Romana.» opus cit. p. 549).

Essa concepção reflete-se na opinião católica de que a união das Igrejas é e deve ser sempre reunião e retôrno.

Nós não podemos considerar dessa maneira a união das Igrejas, pois isso pressupõe que a unidade da Igreja já tenha existido concretamente uma vez, em algum lugar, existindo conseqüentemente ainda. Nossos exegetas, historiadores e sistemáticos são, porém, concordes em afirmar que tal unidade da Igreja nunca existiu. A unidade essencial e indestrutível da Igreja sempre existiu apenas como unidade conservada oculta sob a diferença e a separação das confissões.

O fato de que a unidade da Igreja de Jesus Cristo sempre esteve e ainda está oculta sob a variabilidade da palavra, impede-nos de falar de «sinful divisions», que nos levariam a fazer penitência, como sempre repetidamente tinha sido afirmado nos arraiais do Movimento Ecumênico e como ainda o é hoje, infelizmente.

Essa idéia de constituir-se em pecado a separação das confissões, sendo necessário fazer-se penitência, encontra-se, também, frequentemente na literatura católica (FRIES, opus cit., p. 56; SCHMAUS, opus cit., p. 547; KUENG opus cit., p. 229).

Embora êsses autores não tenham somente em mente os irmãos separados, mas também a si mesmos e a sua Igreja, temos que continuar afirmando que a categoria de pecado e penitência não é utilizável de maneira completa em relação às divisões confessionais.

Essa maneira de pensar dá-nos, no mínimo, a impressão de «simplificação impermissível» (LILJE, apud KINDER, opus cit., p. 227).

Há «separações da Igreja, que não se originaram simplesmente do pecado e da impenitência, porém da vontade de obedecer à verdade do Evangelho» (KINDER, ib., cf. ELERT, *Der christliche Glaube*, Hamburg 1956³, p. 433). Como poderíamos, nós, da Igreja Luterana, compreender nossa separação de Roma como pecado e fazer penitência, se somos de opinião que devemos conservar a «justificatio sola fide» como verdade evangélica?

Por conseguinte, vale a nós: a diferença e a separação das confissões é tão original como a única Igreja de Jesus Cristo. Trata-se não somente de uma «tese desonesta», como H. Fries afirmou recentemente, porém uma realidade, que tem seu fundamento no fato de que a única palavra de Cristo, que é «vita et substantia ecclesiae», surge em variabilidade humana.

Não terá sido, com isso, anulado o ímpeto, o dinamismo de todo o Movimento Ecumênico? E não terão sido eliminados sem mais nem menos os imperativos do NT, que nos comprometem em relação à unidade da Igreja?

Nossa resposta: não! Devemos, realmente, ter a aspiração de tornar realidade a unidade da Igreja através da separação das confissões. A explanação dessa exigência deverá constituir a parte final de minha conferência.

c) A unidade da Igreja torna-se realidade na rendição ao poder da palavra.

E' nossa opinião que tôda a unidade da Igreja e, consequentemente, todos os esforços para essa unidade devem tomar como ponto de partida o centro criador e não aquilo que foi criado, isto é, Cristo e não as Igrejas.

Não fomos nós que criamos a Igreja, mas sim Jesus Cristo e por isso também não criamos a unidade da Igreja, mas sim Jesus Cristo.

Formulemo-lo, entretanto, com mais nitidez. Parece-me que justamente nesse ponto a teologia luterana pode dar sua contribuição decisiva ao trabalho ecumênico.

Esse centro criador é Cristo, conquanto aja e tão somente quando agir em Sua palavra, em Seu Evangelho. Por meio de Sua palavra cria a Sua Igreja e também a unidade de Sua Igreja.

Faz-se necessário que todo o movimento ecumênico primeiramente o reconheça e depois o confirme, rendendo-se inteiramente ao poder dessa palavra.

As confissões e Igrejas diferentes já o fizeram de sua parte, pois foram criadas por essa palavra.

Mas, é de suma importância conservar incessantemente essa prontidão ante a palavra e confirmá-la sempre de novo.

Essa prontidão, êsse ato de rendição ao poder da palavra, sempre de novo repetido, inclui tôda a nossa confissão, com tôda a sua teologia e com todo o seu tesouro dogmático. Temos que aceitar o fato de que o nosso tesouro eclesiástico seja pôsto em dúvida, não pelas outras confissões e Igrejas, mas sim pela palavra de Cristo, o Criador da Igreja.

Essa confirmação da «ecclesia semper reformanda per verbum» significa tudo, menos um abandono frívolo e precipitado da própria teologia. Mas, para os luteranos pertence à essência de cada confissão cristã que ela afirme categôricamente sua própria reformabilidade ante a palavra, estando pronta para praticá-la.

A afirmação da própria reformabilidade faz parte de nossa confissão a tal ponto, que aquêle que crê ser seu dever conservar a qualquer preço a confissão luterana, já abandonou «eo ipso» a sua confissão.

Afirmamos em nossos escritos confessionais: «Credimus, confitemur et docemus unicum regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores estimari et judicari oporteat

nullam omnino aliam esse quam profetica et apostolica scripta... sola sacra scriptura iudex norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda et iudicanda...» (BKS, pp. 767 e 769).

A divergência mais grave entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a Evangélica Luterana consiste em que, a primeira, em nosso parecer, não afirma essa reformabilidade radical. O Concílio Vaticano expressou a infalibilidade, entre outras, na sentença, que afirma serem as afirmações pontificais «irreformáveis». O conhecido teólogo luterano W. ELERT, tendo em vista essa afirmação, escreve formulando, ao mesmo tempo, a opinião da maioria dos teólogos luteranos: «A irreformabilidade, proclamada por Roma, e a reformabilidade, afirmada no mínimo em tese pelas demais Igrejas, são irreconciliáveis». (ELERT, opus cit., p. 436).

Creio que nós, luteranos, temos, nesse interim, razões suficientes para refletir acêrca de nossa avaliação global da posição católico-romana. Será uma avaliação que corresponde aos fatos? Será que as palavras «reforma» e «reformar» pertencem mesmo ao vocabulário católico?

O papa João XXIII diz em sua encíclica acêrca do anunciado concílio: «O alvo principal do Concílio consiste em fomentar o crescimento da fé católica e a verdadeira renovação dos costumes do povo cristão». KUENG comenta: «Renovação interna da Igreja será a finalidade direta do Concílio. Com isso fica demonstrado «ad oculos» dos cristãos, que estão dentro da Igreja Católica e que estão fora dela, aquilo que já sempre fôra evidente e indiscutivelmente católico, a saber, que reformar não é um privilégio reformatório, isto é, não é um privilégio acatólico». (opus cit., p. 18).

Poder-se-ia citar ainda uma série de outros autores católicos do momento, como RAHNER, FRIES e outros, que, baseando-se nas declarações do papa, falam da possibilidade e da necessidade de uma reforma interna da Igreja. (vid. principalmente o interessante artigo de WITTE sôbre «die Katholizität der Kirche» em «Gregorianum Ann. XL. 1961, pp. 193 e ss.).

São palavras que deixam um teólogo luterano pensativo e fazem aguardar com certa expectativa o próximo concílio.

Seria possível, nessa base, um encontro com irmãos católicos para um autêntico diálogo ecumênico, de modo que cada uma das partes poderia empregar as palavras do papa em relação a outra: «Também êles portam o nome de Cristo na frente, lêem o Seu santo e abençoado Evangelho». Contudo permitam-me acrescentar: Lêem êles o Evangelho de maneira tal que estão prontos a entregar-se ao poder criador e conservador da Igreja, inerente ao Evangelho, prontos a examinar, renovar, e reformar a si mesmos e a seu tesouro eclesiástico por meio da palavra de Cristo?

Todos os diálogos e esforços ecumênicos estão, naturalmente, sob a restrição, representada pela escatologia — e isso também o vê a teologia católica. «A Igreja só alcançará sua unidade com-

pleta na segunda vinda de Cristo», escreve SCHMAUS (opus cit., p. 545) e FRIES acentua, como RAHNER e WITTE: «A Igreja não é o Reino de Deus em sua perfeição e glória... porém aguarda-o no «statu viatoris», no «tempus medium». (opus cit., p. 56).

A unidade e unificação visível não é um alvo que se encontra dentro dos limites do horizonte e da história do mundo.

A unidade visível existirá tão somente onde a palavra de Deus chegar diretamente até nós e onde, por conseguinte, não mais houver intérpretes humanos dela; onde não mais existir cânone do Novo Testamento, nem pregação de Pedro, nem pregação de Paulo, nem Denziger e nem escritos confessionais luteranos, porque será Deus mesmo quem falará a nós.

Gedanken über unsere Gottesdienstordnung und über eine neue

Agende für den Bund der Synoden.

von Hans Eberhard v. Waldow

I: GRUNDSÄTZLICHES:

Zwei Tatsachen lassen es geboten erscheinen, einmal die Frage nach der Ordnung des Gottesdienstes im Bereich des Bundes der Synoden und damit zusammenhängend die Frage nach einer Agende für unsere Kirche zu stellen. Da ist zunächst der nicht zu überhörende Wunsch von Gemeinden und Pfarrern nach einer Agende in der Landessprache. Es erübrigt sich, auch nur ein Wort über die Notwendigkeit und Berechtigung dieses Wunsches zu verlieren, denn die Notwendigkeit einer portugiesischen Agende liegt auf der Hand. Dazu kommt aber jetzt noch etwas anderes. In der Evangelischen Kirche in Deutschland, und zwar sowohl in der VELKD als auch in der EKU, ist in den letzten Jahren eine beachtliche Arbeit geleistet worden, um die Ordnungen der Gottesdienste unseren heutigen Erkenntnissen von Liturgie und Gottesdienst anzupassen. Die Ergebnisse dieser Arbeit liegen jetzt vor in den neuen Agenden der VELKD und der EKU. Das stellt unsere Kirche in Brasilien vor die Frage, in welcher Form diese in der Mutterkirche geleistete Arbeit bei uns fruchtbar gemacht werden soll und kann.

Stellt man nun die Notwendigkeit der Schaffung einer portugiesischen Agende und den Abschluss der liturgischen Arbeit in der Mutterkirche nebeneinander, so ergibt sich eigentlich mit aller Deutlichkeit, dass unsere Arbeit für eine Agende in der Landessprache zunächst keine rein philologische Arbeit sein darf, sondern bevor die eigentliche Übersetzungsarbeit beginnen kann, müssen erst einmal sehr grundsätzliche Vorfragen gestellt werden. Es sind rein theologische Fragen, liturgische Probleme sind zu erörtern, und endlich muss über Fragen nachgedacht werden, die die Zweisprachigkeit unserer Kirche betreffen.

Mit diesem grossen Komplex der Vorüberlegungen muss sich unsere Kirche auseinandersetzen. Hier kommt eine Aufgabe auf uns zu, die uns niemand abnehmen kann und darf, denn es handelt sich um eine besondere Aufgabe einer evangelisch — lutherischen Kirche in Brasilien, die von der Reformation in Deutschland und von der deutschen theologischen Tradition geprägt ist. Es besteht allerdings die Gefahr, dass wir dieser unserer besonderen

Aufgabe auszuweichen versuchen, vielleicht, dass wir sie vorläufig noch nicht sehen wollen, da wir uns ihr noch nicht gewachsen fühlen, vielleicht auch, weil wir meinen, die Zeit sei noch nicht reif für selbständiges liturgisches Denken, das dann in einer eigenen Agende seinen Niederschlag finden kann, oder aber, indem man sagt, die Notwendigkeit, eine Agende in der Landessprache zu haben, sei so dringend, dass schnellstens gehandelt werden muss, so dass für theoretisch-theologische Vorarbeiten keine Zeit mehr bleibt.

Doch würde es sich hier nur um Einwände handeln, die bei näherem Zusehen leicht zu entkräften wären. Gewachsen sind wir diesen Aufgaben durchaus. Es kommt lediglich darauf an, dass wir unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten richtig einschätzen. Gewiss haben wir in unseren Reihen keine so hervorragenden Liturgiewissenschaftler, wie sie die VELKD und EKU für ihre Arbeit zur Verfügung hatten. Aber wir brauchen sie auch nicht, denn warum sollten wir uns nicht einfach an der in Deutschland geleisteten Arbeit orientieren? Was könnte uns daran hindern, mit Dankbarkeit die Ergebnisse, die dort nun vorliegen, aufzugreifen und als Hilfe unserer Mutterkirche entgegenzunehmen? Wollen wir das tun, hätten wir lediglich das greifbare Material durchzuarbeiten, zu sichten und zu fragen, was wir übernehmen können, und wie wir das eine oder andere von den neuen Erkenntnissen im Raume unserer Kirche fruchtbar machen können. Um das zu tun, braucht man kein versierter Liturgiewissenschaftler zu sein. Dazu gehört zwar auch fundiertes theologisches Wissen und Übung im theologischen Denken, aber es genügt das Mass, wie es in unserer Kirche anzutreffen ist.

Auch die Zeit ist reif, ja geradezu überreif, die hier angedeutete Arbeit in Angriff zu nehmen. Mit Dankbarkeit nehmen wir zur Kenntnis, dass in unserer Kirche Sonntag für Sonntag Hunderte von Gottesdiensten gehalten werden müssen. Hat uns Gott diese Möglichkeit gegeben, dann schliesst das aber auch die Aufgabe ein, diese Gottesdienste, die wir unserem Auftrag gemäss halten dürfen, so zu ordnen, wie es der heiligen Schrift, den Bekenntnissen unserer Kirche, ihrer Tradition und den theologischen Erkenntnissen unserer Gegenwart entspricht.

Die Dringlichkeit, mit der wir eine portugiesische Agende schaffen müssen, wird niemand in Abrede stellen wollen. Aber noch so grosse Dringlichkeit kann doch niemals das Fehlen einer gründlichen Besinnung über den einzuschlagenden Weg und den Mangel einer sorgfältigen theologischen Fundierung rechtfertigen. Hier handelt es sich ja um das Herzstück der christlichen Existenz, und da ist ein spät eingeschlagener richtiger Weg immer noch besser als ein nur dem Gebot der Dringlichkeit folgend eingeschlagener unüberlegter und damit vielleicht falscher Weg.

Es wird also wohl dabei bleiben müssen, dass kaum stichhaltige Gründe angeführt werden können, die uns der Aufgabe, die Form unseres Gottesdienstes sorgfältig zu durchdenken, entheben könnten.

Vielleicht darf noch der folgende Gedanke angeschlossen werden. Unsere Kirche ist eine selbständige Kirche, die ihre Angelegenheiten selbständig und unabhängig regelt und ordnet. Aber stehen wir hier nicht vor einer Aufgabe, an deren Bewältigung wir zeigen können, ob wir wirklich selbständig unsere Verantwortung aufgreifen und wahrnehmen? Die Selbständigkeit einer Kirche wird zwar festgelegt in ihren Ordnungen und Verträgen, aber bewähren kann sie sich nur, wenn wir unsere Aufgaben ergreifen, wahrnehmen und in voller Selbstverantwortung mit aller Sorgfalt lösen. Erst wenn wir das tun, kann sich zeigen, ob die juristischen Formeln, die die Selbständigkeit zuerkennen wollen, zu Recht bestehen oder nicht.

Im Anschluss an diese Vorüberlegungen wollen wir in einigen Punkten zu zeigen versuchen, was etwa bei einer theologischen und praktischen Besinnung über die Ordnung des Gottesdienstes und die Schaffung einer Agende für den Bund der Synoden zu bedenken wäre. Dabei sollen keine fertigen Ergebnisse geboten werden, sondern das im folgenden gebotene Material ist lediglich als Diskussionsgrundlage für eine nötige Weiterarbeit gedacht. Bevor wir allerdings in die Erörterung von Einzelfragen einsteigen, ist es ratsam, einige Bemerkungen über die Geschichte der Ordnung des Gottesdienstes in unserer Kirche voranzuschicken, denn erst auf diesem geschichtlichen Hintergrund kann deutlich werden, worum es bei den liturgischen Fragen heute geht.

II: GESCHICHTLICHER RÜCKBLICK:

Die im Bereich des heutigen Bundes der Synoden in der Regel anzutreffende Gottesdienstform ist die, die für die Gliedkirchen der ehemaligen altpreussischen Union charakteristisch ist. Diese Gottesdienstform fusst auf der altpreussischen Agende von 1895, die bis vor kurzem die in der altpreussischen Union massgebende Agende war. Wie sehr man sich auch in Brasilien dieser Agende verpflichtet fühlte, zeigt ein dringender Hilferuf von Präses D. Dohms vom März 1952, in dem er die Kirchenkanzlei der APU in Berlin-Charlottenburg um die Überlassung von etwa einem Dutzend Agenden von 1895 bat. Doch diese Bitte musste abschlägig beschieden werden, da selbst die Kirchenkanzlei nicht mehr in der Lage war, diese Agenden zu beschaffen. Das kennzeichnet treffend die Situation im Nachkriegsdeutschland. Die im Bereich der APU gültige Kirchenagende war nicht mehr verfügbar. Neue Agenden waren — besonders in den Jahren des äusseren und inneren Wiederaufbaues — dringend erforderlich. So entstanden zwei verbreitete Notbehelfe, und zwar die im Jahre 1948 erschienene Agende für die Evangelische Kirche von Westfalen und das «Buch der Gottesdienste», das Bischof Dibelius im Jahre 1952 erscheinen liess. Beide Agenden, die auch bei uns in Brasilien gerne benutzt werden, wollten aber keiner endgültigen Lösung der Agendenfrage

vorgreifen, sondern sie waren lediglich als situationsbedingter Notbehelf gedacht, der bald durch eine endgültige Lösung beseitigt werden sollte.

Diese endgültige Lösung konnte aber kein Neudruck der alten Agende von 1895 sein. Auch eine Überarbeitung hätte nicht genügt, denn die vor einigen Jahrzehnten in Deutschland einsetzende liturgische Neubewertung, die sich besonders um eine Wiederbelebung des Erbes der Reformation bemühte, hatte Erkenntnisse zutage gefördert, denen die im Jahre 1895 festgelegte Ordnung des Gottesdienstes in wesentlichen Punkten nicht entsprach. So erwies sich eine grundlegende Neubearbeitung der Agende von 1895 als unumgänglich. Das Ergebnis liegt jetzt vor in der Agende I für die Evangelische Kirche der Union, die am 12. 2. 1959 von der Synode der EKU angenommen wurde.

Nun war aber auch die dadurch ausser Kraft gesetzte alte Agende von 1895 keine Neuschöpfung, sondern diese verstand sich als eine Neubearbeitung der «Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin» von 1822, an deren Schaffung König Friedrich Wilhelm III. von Preussen massgeblich beteiligt war. Diese alte und ehrwürdige Agende gründete sich auf grosse liturgische Gelehrsamkeit und liess viel Sinn für gute liturgische Ordnung nach dem Geiste der Reformation erkennen. Mit ihr wollte der Preussenkönig der durch die Aufklärung entstandenen Verwilderung und Verkümmern der liturgischen Ordnungen ein Ende setzen. Diese Agende sollte durch die Neubearbeitung von 1895 dem Geist der damaligen Zeit entsprechend modernisiert werden. So trat in der neuen Agende das Kirchenjahr mehr in den Vordergrund, es wurde eine grössere Auswahl von Gebeten und Sprüchen dargeboten, und als entscheidendste Änderung, die Gemeinde wurde wieder durch gesungene Responsorien an der Liturgie beteiligt. Diesen eindeutigen Verbesserungen stehen nun aber wiederum zeitbedingte Änderungen gegenüber, die nach unseren heutigen Erkenntnissen als Verschlechterungen anzusehen sind. Sie werden in der neuen Agende von 1959 so weit wie möglich beseitigt, indem man sich wieder mehr an dem Gottesdienstverständnis der Reformation — und damit teilweise auch wieder an der alten Agende von 1822 — orientierte. Davon wird jetzt im einzelnen zu handeln sein.

III: ÄNDERUNGEN UND VERBESSERUNGEN IN DER NEUEN EKU-AGENDE:

1) Der Gebetsteil des Gottesdienstes:

Die lutherische Reformation hatte keine eigenen Gottesdienstformen geschaffen. Damit wurde anerkannt, dass die römische Messe der nun einmal dem Abendland zugewachsene Gottesdienst ist. Ihr kam es lediglich darauf an, die überkommene Gottesdienstform von unchristlichen und unevangelischen Bestandteilen zu reinigen. Damit hielt die Reformation an dem Grundsatz fest, dass die Form

des Gottesdienstes nicht menschlicher — oder pfarrherrlicher — Willkür überlassen werden darf, sondern dass sie — ohne nun wiederum für einen formalen Traditionalismus einzutreten — sich aus dem Wesen des in diesem Gottesdienst zu verkündigenden Worte Gottes ergibt ¹⁾.

So finden sich in den Gottesdienstordnungen der Reformation für den Eingang des Gottesdienstes folgende Stücke ²⁾:

Introitus mit Gloria patri
Kyrie eleison
Gloria in excelsis
Kollekte

Der Introitus ist der durch den Charakter des Kirchenjahres bestimmte Rüstakt zum Gottesdienst. Er schliesst seit alters her mit der sogen. kleinen Doxologie oder dem Gloria patri. Dieses Stück war — wie wohl auch die Schlussdoxologie des Vaterunsers — ursprünglich ein alter Gemeindegesang. Aus diesem Introitus wurde in der preussischen Agende der sogen. Eingangsspruch, dem sich das dann tatsächlich auch von der Gemeinde gesungene Gloria patri anschloss.

Hierauf folgen in der römischen Messliturgie und in den Formulare der Reformation das Kyrie eleison und im Anschluss daran das Gloria in excelsis. Beide Stücke stehen in ihrer wuchtigen Form gänzlich unverbunden und ohne Übergang nebeneinander. Hierin sahen die Reformatoren «die Spiegelung des Rechtfertigungsglaubens, die im simul justus et peccator ihren theologischen Ausdruck gefunden hat» ³⁾. Dabei ist das Kyrie als der umfassende Gebetsruf aus der Tiefe menschlicher Sünde zu verstehen, während das folgende Gloria den Lobgesang über die von Gott gesetzte Erlösung darstellt. Gerade dieses Nebeneinander ist als der liturgische Ausdruck des articulus stantis et cadentis ecclesiae der Reformation anzusehen.

Diese Zuordnung von Kyrie und Gloria hat die Agende von 1822 in ihrem bewussten Rückgriff auf reformatorisches Erbe wieder aufgenommen. Dagegen hat die von Geist des 19. Jahrhunderts bestimmte Neubearbeitung von 1895 an dieser Stelle tief eingegriffen. Die Väter dieser Agende sprachen von einem unverständlichen Kontrast, der zu widerstreitenden Empfindungen führen müsse, wenn diese Stücke ohne Übergang aufeinanderfolgen ⁴⁾. So wurden einem psychologischen und pädagogischen Interesse folgend die bis heute gültigen Änderungen vollzogen:

- 1) Vergl. dazu Peter Brunner, Von der Gestalt des Gottesdienstes, in *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. II, S. 268 ff.
- 2) Vergl. dazu Rudolf Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes, *Leiturgia* Bd. I, S. 54 ff.
- 3) K. F. Müller, Das Ordinarium Missae, in *Leiturgia* Bd. II, S. 20.
- 4) Vergl. Oskar Söhngen, Vor der Revision der preussischen Agende, Gütersloh, 1952, S. 13.

- a) Dem Kyrie wurde ein Sündenbekenntnis vorangestellt, das nach dem alten ordo missae als das Confiteor des Priesters in die Vormesse gehört.
- b) Dem Gloria in excelsis wurde der sogen. Gnadenspruch vorangestellt. Dieser geht zurück auf die Absolution, die sich in der römischen Vormesse früher Priester und Diakon auf das Confiteor hin zusprachen.

So entstand die bekannte Reihenfolge: Sündenbekenntnis, Kyrie, Gnadenspruch, Gloria. Nun hatte man zwar glatte Übergänge, aber die dem reformatorischen Verständnis innewohnende Paradoxie des simul justus et peccator war preisgegeben und die einzelnen Stücke des alten Messkanons waren gründlich durcheinandergeworfen.

Es ist verständlich, dass die neue Agende von 1959 an dieser Stelle wieder Ordnung zu schaffen sucht. Dabei ist die Behutsamkeit zu beachten, mit der man bei der Wiederherstellung der alten und guten Ordnung vorgegangen ist. Den Gemeinden wird nicht etwa einfach das neue Formular aufgenötigt, sondern zunächst ist das Formular der Agende von 1895 im wesentlichen beibehalten als das Formular A. Daneben aber erscheint ein Formular B, das die erforderlich gewesen Änderungen enthält. Das Sündenbekenntnis ist als ursprüngliches Confiteor des Priesters wieder in den Introitusteil zurückversetzt, aber jetzt als Sündenbekenntnis der Gemeinde. Diese Anordnung findet sich bereits in einigen Formularen der Reformation (Leiturgia Bd. I, S. 61) wie später wieder in der Agende von 1822. Darauf folgt der alte Eingangspsaln, den wir als Gloria patri bereits seit dem 6. Jahrhundert als Abschluss des Introitus kennen.

Daran schliesst sich, den üblichen Formen entsprechend und unvermittelt aufeinanderfolgend, das Kyrie eleison und das Gloria in excelsis. Beide Stücke werden im Wechsel vom Liturgen und einem Chor gesungen. Um die Gemeinde zu beteiligen, kennt die Reformation bereits — wie es das Formular B dann auch wieder vorsieht — als Responsorium auf das «Ehre sei Gott in der Höhe» das Gemeindelied «Allein Gott in der Höh sei Ehr».

Durch das Nebeneinander der beiden Formulare A und B in der neuen Agende wird einerseits auf den auch uns zur Genüge bekannten Gemeindefettersalismus Rücksicht genommen, andererseits aber werden die Gemeinden angeregt, sich des neuen und damit der alten reformatorischen Überlieferung entsprechenden Formulars zu bedienen.

2) Die zwei Schriftlesungen und das Sonntagslied:

Der reformatorische Gottesdienst in seinem bewussten Rückgriff auf die ältere Ordnung wie auch die Agende von 1822 kannten

5) Agende für die Evangelische Kirche der Union, I. Band, Die Gemeindegottesdienste, S. 121 ff, Erste Form, A.

zwei Schriftlesungen im Gottesdienst, Epistel und Evangelium. Im reformatorischen Gottesdienst wurden beide Lesungen durch das Graduallied getrennt. Hier stoßen wir auf eine der wichtigsten liturgischen Neuschöpfungen der Reformation. Der evangelische Gottesdienst sollte Gemeindegottesdienst sein. Deshalb wurde das aus der römischen Messe bekannte Graduale — ein responsorial gesungener Psalm — durch das von der Gemeinde gesungene Graduallied, das Sonntagslied, ersetzt ⁶⁾).

In ihrem Bestreben, die im Rationalismus wurzelnde liturgische Verkümmerng zu beseitigen, stellte die Agende von 1822 die doppelte Schriftlesung wieder her. Das Graduallied wurde aber nicht wiedergewonnen. Die Neubearbeitung von 1895 stellt hier wieder einen Rückschritt dar, denn die doppelte Schriftlesung wurde wohl beibehalten, aber grundsätzlich war die Beschränkung auf nur eine Lesung vorgesehen, von der dann — wie wir noch heute sehen können — ausgiebig Gebrauch gemacht worden ist.

Hier hat die neue Agendenreform nun wieder entscheidend geordnet. Sowohl in dem mit Neuerungen so zurückhaltenden Formular A als natürlich auch in B sind grundsätzlich zwei Schriftlesungen vorgesehen. Die Epistellesung schliesst mit dem bekannten Halleluja, und dann folgt wieder das von der Reformation eingeführte Sonntagslied.

Ein weiteres Lied folgt nach dem Glaubensbekenntnis. Fälschlich nennen wir es das Predigtlied. Doch hier hat nur eine Liedstrophe Platz, während der der Pfarrer die Kanzel betritt. Ist das Credo durch Luthers Glaubenslied ersetzt — eine Möglichkeit, von der viel mehr Gebrauch gemacht werden sollte — fällt sie fort. Das eigentliche Predigtlied folgt erst nach der Predigt ⁷⁾).

3) Der Chorgesang:

Der Kirchenchor hat ursprünglich eine liturgische Funktion. Er respondierte dem Liturgen. Diese Erkenntnis ist in der Agende von 1822 so ernst genommen, dass die Gemeinde praktisch liturgisch entmündigt wurde. An der Liturgie war sie nur noch passiv beteiligt. Hier bedeutet die Bearbeitung von 1895 wieder eine Verbesserung. Die Responsorien wurden der Gemeinde wieder zurückgegeben. Aber diese Neuordnung artete nun in das andere Extrem aus, unter dem wir noch heute zu leiden haben. Der Chor wurde so seiner ihm eigentümlichen liturgischen Funktion beraubt. Er hat jetzt weithin nur noch die Aufgabe, den Gottesdienst durch Gesangseinlagen zu «verschönern» und konkurriert so mit dem Gemeindegesang. Doch auch hier ist in manchen Gemeinden die Entartung des gottesdienstlichen Chorgesanges noch nicht stehengeblieben. Kann man den Gottesdienst mit Gesangseinlagen berei-

6) Joachim Bekmann, Das Proprium Missae, in *Leiturgia* Bd. II, S. 55.

7) Vergl. Joachim Beckmann, Entwurf der Agende für die Evangelische Kirche der altpreussischen Union 1. Teil, 1953, S. 7.

chern, dann kann man das auch mit Instrumentalmusik tun. So kann man jetzt gelegentlich Gottesdienste antreffen, in denen der verschönernde Chorgesang durch Einlagen von Instrumentalmusik ersetzt ist. Weiter kann eine Fehlentwicklung wohl kaum noch getrieben werden, denn selbst, wenn ein Instrumentalkreis in einem Gottesdienst Bach zu Gehör bringt, ändert das nichts daran, dass diese Praxis sich dem Gipfelpunkt eines bedauerlichen Missverständnisses nähert⁸⁾.

So ist in der neuen Agende der EKU dem Chor seine liturgische Funktion wiedergegeben, aber nicht abermals auf Kosten der Gemeinde. In beiden Formularen ist vorgesehen, dass sowohl Chor als auch Gemeinde dem Liturgen respondieren. Ebenso kann das Sonntagslied entweder vom Chor oder von der Gemeinde gesungen werden.

4) Die liturgischen Melodien:

Die liturgischen Gesänge bilden den Teil in der altpreussischen Agende, der wohl am meisten zeitgeprägt ist. Bei aller Bemühung, den Gottesdienst nach überkommenen geschichtlichen Vorbildern zu gestalten, konnte sich Friedrich Wilhelm III. nicht dazu verstehen, nun auch die in der Reformationszeit gebräuchlich gewesenen Melodien wiederherzustellen. Vielmehr übernahm er Melodien, die von dem zeitgenössischen russischen Kirchenkomponisten Dimitri Bortnjansky stammen oder von seinem Stil beeinflusst sind. Dabei schwebte dem König eigenartigerweise das Klangbild russischer Soldatenchöre vor. Diese Melodien sind bis heute weit verbreitet und halten sich mit einer erstaunlichen Zähigkeit. Aber gegen sie richten sich die schärfsten Angriffe der gegenwärtigen kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung. Man hat erkannt, dass diese romantisierenden Melodien, die das Gefühl ansprechen wollen, mit dem Wesen der Liturgie, die zur Objektivität drängt, nichts gemeinsam haben. Dazu kommt, dass diese Weisen musikalisch nicht gerade anspruchsvoll sind, wenn man sie nicht geradezu als minderwertig bezeichnen will⁹⁾.

So ist es verständlich, dass in der neuen Agende Bortnjansky nun endgültig aus der Liturgie verbannt ist. Dafür erscheinen alte Weisen des 16. Jahrhunderts oder solche, die auf diese Zeit zurückgehen.

- 8) Gewiss darf auch die Instrumentalmusik ihren Platz im Gottesdienst haben, aber nur, wenn sie wie der Chorgesang ihre Wurzeln in der Liturgie hat; vergl. dazu Oskar Söhngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, *Leiturgia* Bd. IV, S. 136. Die Instrumentalmusik hat dann den Platz einzunehmen, den ihr die liturgische Ordnung zuweist, aber nicht den, der sich aus Zweckmässigkeitserwägungen und Gründen der Verschönerung ergibt.
- 9) So Beckmann in Entwurf einer Agende für die APU, S. 15. Vergl. auch Walter Blankenburg, *Der mehrstimmige Gesang und die konzentrierte Musik*, *Leiturgia* Bd. IV, S. 700.

Bei der Besprechung der Neuerungen, die sich in der neuen EKU-Agende finden, müsste jetzt auch noch auf die Gebete und besonders auf die Abendmahlsliturgie eingegangen werden. Grundsätzlich ist vorgesehen, dass jeder Gottesdienst als Wort- und Sakramentsgottesdienst gehalten werden kann. Das fand sich auch schon in den älteren Agenden. Jedoch hier auf Einzelheiten einzugehen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Wir beschränken uns daher auf das dargebotene Material und fragen jetzt, was davon für den Gottesdienst in unserer Kirche fruchtbar gemacht werden kann.

IV: DIE LITURGISCHE NEUBESINNUNG IN UNSERER KIRCHE:

Die liturgische Situation in unserer Kirche ist dadurch gekennzeichnet, dass die Gemeinden an die alten Formen, die nach der neuen Agende revidiert wurden, gewöhnt sind und mit dem ihnen eigentümlichen Beharrungsvermögen daran festhalten. In die Hände der jungen Pfarrer, die bei uns ihren Dienst beginnen, kommt dagegen nur noch die Neuausgabe der Agende von 1959. Dadurch entsteht ein Hiatus, der irgendwie beseitigt werden muss. Das kann nur geschehen, indem für den Bund der Synoden gemäss seiner Tradition die neue EKU-Agende verbindlich gemacht wird. Das wiederum stellt die Gemeinden vor die Aufgabe, ihre traditionelle Gottesdienstform zu überprüfen und sie allmählich mindestens dem Formular A anzugleichen. Gleichzeitig aber würde die Kirchenversammlung des Bundes, die die neue Agende der EKU zu der ihren macht, auch das revidierte Formular B übernehmen und ihren Gemeinden als die unserem reformatorischen Erbe gemässere Gottesdienstordnung anbieten. Dabei wird wohl jeder Kenner der Verhältnisse in unserer Kirche zugeben, dass es auch bei uns Gemeinden gibt, die durchaus in der Lage wären, selbst das anspruchsvollere Formular B einzuführen. In diesen Punkten unterscheidet sich unsere Situation kaum von der in den deutschen Gliedkirchen der heutigen EKU.

Nun kommt bei uns aber noch ein anderes Moment hinzu, nämlich die Notwendigkeit einer Übersetzung in die Landessprache. Damit taucht die Frage auf: Was soll übersetzt werden? Dabei scheidet die Agende von 1895 oder Privatagenden, wie etwa Arper-Zillessen, von vorneherein aus. Zur Debatte könnten lediglich noch die beiden Agenden der Nachkriegsjahre, die westfälische Agende von 1948 und die von Dibelius, stehen. Doch auch hier sollte die Entscheidung nicht schwer fallen. Eine portugiesische Agende schafft bei uns für Jahre hinaus eine endgültige Lösung, und da sie die erste Agende in der Landessprache sein wird, wird ihr weithin eine prägende und gestaltende Bedeutung zukommen. Schon deshalb ist hier besondere Sorgfalt am Platze. Aber haben wir diese Bedeutung recht im Auge, dann werden wir auf der Suche nach einer geeigneten Vorlage bereits in eine bestimmte Richtung

gewiesen. Wir können eigentlich nur zu der neuen Agende der EKU greifen. Es müssen ja alle Möglichkeiten sorgfältig erwogen werden; aber warum sollten wir etwa einen der beiden Notbehelfe nehmen, die jetzt überholt sind? Das hiesse doch, bei uns ein Provisorium verewigen, dass die Mutterkirche nun gottseidank beseitigt hat.

Noch einen weiteren Gesichtspunkt haben wir zu sehen, der in seiner Tragweite vielleicht noch nicht recht gewürdigt ist. Wird den deutschen Gottesdiensten nach Form und Inhalt die neue EKU-Agende zugrunde liegen — und dass das im Laufe der Zeit immer mehr geschehen wird, darüber dürfte kein Zweifel bestehen — dann muss es auch in den portugiesischen Gottesdiensten so sein. In beiden Gottesdiensten müssen sowohl das Formular als auch der Inhalt der Gebete und Lesungen gleich sein. Die Portugiesisch sprechende Gemeinde muss das gleiche Wort Gottes hören, und sie muss das gleiche beten wie die Deutsch sprechende. Entstehen hier Unterschiede, dann könnte es leicht so aussehen, als gäbe es bei uns nicht eine zweisprachige Kirche, sondern eine Deutsch sprechende und eine Portugiesisch sprechende Kirche, nur eben unter einem Dach. Es ist bedauerlich genug, dass wir aus sprachlichen Gründen den Gottesdienst teilen müssen, so sollten wir wenigstens sorgfältig darauf achten, dass zwischen beiden Gottesdiensten eine innere Einheit besteht, nämlich dass die Liturgie nach Form und Inhalt immer die gleiche ist ¹⁰⁾.

Somit stehen wir jetzt vor der Tatsache, dass angesichts der Agende von 1959 wohl kaum noch stichhaltige Gründe vorgebracht werden können, die für die Übersetzung einer anderen Agende eintreten. Die neue Agende der EKU ist die gegebene Vorlage für unsere Übersetzungsarbeit, und jede andere Agende als Übersetzungsvorlage wäre ein bedauerlicher Hemmschuh für eine fruchtbare Neubesinnung über die Frage nach Form und Inhalt unserer Gottesdienste.

Nun ist aber im Bereich der Riograndenser Synode bereits eine Übersetzungsarbeit geleistet worden, die sich bedauerlicherweise nicht auf die neue Vorlage der EKU stützt. Das braucht uns aber nicht zu hindern, doch noch zu der neuen Agende zu greifen. Die geleistete Vorarbeit würde sich dabei als sehr wertvoll erweisen, denn durch sie sind bereits Wege gewiesen zur Erarbeitung einer portugiesischen liturgischen Sprache in unserer Kirche. So haben wir Grund genug, den Amtsbrüdern, die diese erste Übersetzungsarbeit geleistet haben, dankbar zu sein, und sie werden ihre Mühe gewiss recht gewürdigt sehen, wenn ihre Ergebnisse und Vorschläge nun zu einer endgültigen Übersetzung benutzt wer-

10) Diese Forderung wird bei dem neuen portugiesischen Gesangbuch bereits erfüllt. Wer sich dieses Gesangbuches bedient, wird die gleichen Lieder singen, wie sie im deutschen Gottesdienst erklingen. Warum sollte das, was sich bei der Gestaltung dieses Gesangbuches als ganz selbstverständlich ergab, nicht auch für eine Agende gelten?

den. Diese endgültige Übersetzung sollte sich dann ruhig auch an der agendarischen Sprache anderer Kirchen im lateinamerikanischen Raum orientieren.

Die Sprache der Agende ist ja ein besonderes Problem. Sie darf einerseits nicht antiquiert und damit schwer verständlich sein, andererseits ist sie aber auch nicht identisch mit der Umgangssprache des Alltages. Die Agende der EKU zeigt, wie man hier einen goldenen Mittelweg gesucht hat. Zu altertümliche Wendungen sind vermieden, aber ein gehobener Redestil ist immer wieder deutlich. Ob man allerdings immer die dem heutigen Menschen gemässeste Ausdrucksform gefunden hat, wird zu fragen sein. Aber gerade diese Frage zeigt, wie schwierig das sprachliche Problem erst bei einer Übersetzung ist. Hier geht es nicht nur um philologische und semasiologische Probleme, sondern die Übersetzer müssen auch einen offenen Sinn für Ästhetik haben. Oft wird man gar nicht übersetzen können, sondern die Arbeit wird auf eine sich an der Vorlage orientierenden Neuformulierung hinauslaufen müssen.

Würde unsere Kirche diesen ihr von unserer Tradition, von unserer theologischen Erkenntnis und von praktischen Erwägungen gewiesenen Weg beschreiten, so böte sich gleichzeitig die grosse Gelegenheit, diese neue EKU-Agende zu überarbeiten und unseren Verhältnissen anzupassen. Es könnten Gebete hereingenommen werden, die auf Verhältnisse unseres Landes und unserer Kirche Bezug nehmen. Es könnte aber auch die für die preussischen Agenden typische gottesdienstliche Zweigleisigkeit aufgegeben werden. Die Agenden der preussischen Union hatten neben der lutherisch bestimmten Ordnung des Hauptgottesdienstes auch immer noch eine «Andere Form des Hauptgottesdienstes», die für die reformierten Gemeinden gedacht war. Da es im Bereich des Bundes der Synoden aber keine ausgesprochen reformierte Gemeinden gibt, könnte diese «Andere Form» in unserer Agende fehlen. Auf diese Weise würde der Stoffumfang der zu schaffenden Agende für unsere Kirche nicht unwesentlich verringert. Würde man dann noch die Möglichkeit benutzen, ein etwas dünneres Papier zu nehmen, und auch sonst noch manchen Raum einzusparen, böte sich die gute Gelegenheit zur Schaffung einer zweisprachigen Agende, die in allen Gottesdiensten unserer Kirche zu benutzen wäre. Es könnten immer auf einer Seite der deutsche und auf der anderen der portugiesische Text nebeneinanderstehen. Auf diese Weise kämen den Gottesdiensten in beiden Sprachen die in der Mutterkirche erarbeiteten neuen liturgischen Erkenntnisse zugute. Eine derartige Agende entspräche der zweisprachigen Situation unserer Kirche, und von ihr könnte ein Anstoss für eine auch bei uns dringend notwendige liturgische Belebung ausgehen.

Würden wir diesen klar vor uns liegenden Weg beschreiten, hätten wir durchaus die Möglichkeit, das eine oder andere in der Vorlage Dargebotene auf seine Brauchbarkeit für unsere Verhältnisse zu überprüfen. Wir hätten eine gute Gelegenheit, einmal unsere gottesdienstliche Praxis kritisch unter die Lupe zu nehmen,

denn es wird sich ja auch bei uns niemand finden, der sagen würde dass alles so ist, wie es sein müsste.

So wäre etwa zu fragen, in welcher Weise wir unseren Gemeinden den wieder geordneten Eingang des Gottesdienstes darbieten sollen. Sollen wir den Weg der deutschen Agende gehen und ein Formular A und B bringen? Sollten wir uns auf ein revidiertes Formular beschränken, oder müssen wir vielleicht das Formular B etwas vereinfachen?

Gibt es stichhaltige Gründe, die uns hindern könnten, nun auch wieder überall die beiden Schriftlesungen einzuführen mit dem dazwischengestellten Sonntagslied? Müssen wir nach der doch kurz bevorstehenden Fertigstellung des portugiesischen Gesangbuches nicht auch darangehen, für jeden Sonntag ein Sonntagslied herauszustellen?

Wäre es nicht auch bei uns geboten, die Kirchenchöre von ihrer ausschliesslichen Pseudoaufgabe, den Gottesdienst mit Einlagen zu bereichern, zu befreien und ihnen liturgische Funktionen zuzuweisen? Die Gemeinde São Leopoldo z. B. ist die regelmässige Mitwirkung eines Chores am Sonntagsgottesdienst seit langem gewöhnt. Hier wäre also der gegebene Neuansatz für einen Vorstoss in eine neue Richtung.

Die liturgischen Melodien wird man leider nicht so schnell ändern können, wie man es gerne möchte. Aber gibt es nicht heute schon bei uns zahlreiche Gemeinden, die ohne weiteres zu den besseren Melodien übergehen könnten? In unserer neuen Agende brauchte Bortnjansky auch nicht mehr zu erscheinen. Alles andere läge dann an dem Verständnis und der Geschicklichkeit unserer Gemeindepfarrer. Wenn es ihnen etwa gelänge, in einem lebendigen Männerkreis, die wir ja haben, Verständnis für eine gute liturgische Ordnung zu wecken, wäre schon der wichtigste Anfang gemacht.

Die entscheidende Voraussetzung zu allem wäre allerdings, dass sich auch die Pfarrer unserer Kirche von der Notwendigkeit einer besseren und reicheren liturgischen Ordnung überzeugen lassen. Doch das kann nur geschehen, wenn ihnen das nötige Material in der entsprechenden Form dargeboten wird. Das aber könnte eine neue Agende tun. Sobald in unserer Kirche wieder Agenden in Gebrauch kommen, die damit aufhören, für jeden Gottesdienst im Jahr ein festes Formular anzubieten, wird die Liturgie auch bei uns wieder reichhaltiger werden können. Ein wesentlicher Grund für die bei uns herrschende liturgische Armut sind doch die Agenden, die jeden Gottesdienst nach Form und Inhalt in einen festen Rahmen einbetonieren. Wie kann etwa die Dibelius-Agende zu einem reicheren liturgischen Leben führen?

So ist es nur zu begrüssen, wenn mit der neuen EKU-Agende endlich wieder eine Agende in unsere Kirche kommt, die den der guten Agendentradition entsprechenden sinnvollen Aufbau aufweist. Sie beginnt mit dem Proprium, d. h. mit den im Gottesdienst wechselnden Stücken, dann folgt das Ordinarium, d. h. die eigent-

lichen Gottesdienstformulare mit den feststehenden Teilen, und den Abschluss bilden die Gebete. Auf diese Weise lässt sich der Gottesdienst nach der jeweils gebräuchlichen Ordnung leicht zusammenstellen. Nebenbei bringt diese Gliederung einer Agende noch einen anderen kleinen Vorteil mit, nämlich, dass die Regieanweisungen des Pfarrers nicht mehr erscheinen können, etwa «kommt lasset uns anbeten» oder «wir bekennen mit der Christenheit auf Erden unseren gemeinsamen Glauben» und was es dergleichen noch mehr gibt. Derartige Sätze gehören ja nicht in die Liturgie, und stehen sie in keiner Agende, werden sie vielleicht auch allmählich verschwinden.

Noch auf eine Kleinigkeit sei hingewiesen. In unseren Gottesdiensten ist es üblich, dass der Pfarrer im Anschluss an die Predigt ein Gebet spricht. Doch gerade das ist immer wieder eine Verlegenheit, denn was soll gebetet werden? Formulare stehen in der Regel für dieses Gebet ja nicht zur Verfügung. Also läuft sehr häufig dieses Gebet auf eine mehr oder weniger lange Wiederholung des Predigtinhaltes in Gebetsform hinaus. Aber gerade das ist liturgisch nicht vertretbar, denn die Liturgie ist immer im Unterschied zur Predigt gebundene Rede. So bedeutet es für den Pfarrer eine grosse Hilfe, dass die neue EKV-Agende für dieses Gebet nach der Predigt eine grössere Anzahl von Vorlagen bringt, die je nach Bedarf ausgewählt werden können. Auch in diesem Punkt könnte also die neue Agende wieder ordnend wirken.

Es könnte noch auf manche Einzelheit eingegangen werden, aber das ist in diesem Zusammenhang nicht nötig. Hier kommt es zunächst lediglich auf die Grundlagen und die grossen Linien an, und vielleicht ist es gelungen, sie anzudeuten. Es sollte gezeigt werden, wie dringend auch in unserer Kirche eine liturgische Neubesinnung nötig ist, von welchen Grundlagen her sie einsetzen kann, und wie gut die Gelegenheit ist, damit jetzt zu beginnen, um auch der zweisprachigen Situation unserer Kirche gerecht zu werden.

Wurde in diesem Aufsatz der Blick auf die Ordnung unseres Gottesdienstes gelenkt, so geschah das einzig und allein von der Erkenntnis her, dass der evangelische Gemeindegottesdienst, in dem das Evangelium in Wort und Sakrament dargeboten und von der Gemeinde empfangen wird, in dem die Gemeinde ihren Herrn anbetet und ihn lobt, das Herzstück des christlichen Gemeindelebens ist. Vom rechten Gottesdienst geht alles echte Leben in der Gemeinde aus, und auf den Gottesdienst führt alle rechte Gemeindegemeinschaft hin. In der richtigen Einschätzung dieser Tatsache und in dem Bemühen, diesen Gottesdienst auf Grund unseres reformatorischen Erbes zu verstehen, wurzeln die jetzt zum Abschluss kommenden Bemühungen um ein portugiesisches Gesangbuch. So sollte und könnte aber auch von hier aus eine Neubesinnung über die rechte Form unseres Gottesdienstes einsetzen.

Meditação sôbre o evangelho do domingo Estomihi

Marcos 10, 35-45

por L. Weingaertner

1. Reflexões exegéticas preliminares.

Os versículos que antecedem o nosso texto circunscrevem a situação em que encontramos o mestre e os discípulos. Pela terceira vez Jesus anunciara a sua paixão iminente — e desta feita não deixando margem para uma interpretação metafórica de suas palavras: Eis que subimos para Jerusalém... o Filho do homem será entregue... hão de escarnecê-lo, cuspir nele, açoitá-lo e matá-lo; mas depois de três dias ressuscitará.

«Subir» — **anabainein** — era o termo técnico empregado pelos peregrinos que se dirigiam às festas no santuário de Jerusalém. A palavra tinha um som festivo, imbuído de alegre expectativa. Na comunidade primitiva «**anabainein**» veio a ser usado num sentido peculiar, subentendendo-se a «subida» de Jesus ao Calvário. Para os primeiros leitores de Marcos o termo se apresentava nesta dupla feição.

A atitude e as palavras de Jesus haviam deixado os discípulos perplexos: — Êstes se admiravam, e seguiam, tomados de apreensão.

Esta apreensão geral ainda torna mais chocante o pedido dos filhos de Zebedeu, que simplesmente parecem ignorar as palavras de Jesus, referentes à sua morte iminente, e que pensam em seu futuro só em termos de glória. Terão êles em mente o reino celestial de Jesus (talvez baseando-se no anúncio do mestre, de que ressurgiria após três dias)?

Ou vêem em Jesus apenas o rei messiânico de Israel — que deveria restabelecer a teocracia do povo santo? Foi esta última a opinião corrente entre o povo, opinião essa que parece ter embotado o espírito dos zebedaídas a tal ponto que deixaram de tomar a sério a «theologia crucis» de Jesus, apegando-se ingenuamente a sua «theologia gloriae», que perfeitamente se coadunava com os seus desejos ambiciosos. Jesus destrói as suas falsas pretensões, baseadas em uma escatologia não menos falsa:

— Não sabeis o que fazeis... bebereis o cálice... recebereis o batismo? «Cálice» não nos parece ser alusão à Santa Ceia, como alguns comentadores opinam, mas antes ao cálice de veneno que o condenado à morte era obrigado a tomar (cf. salmo 75 e Isaías 51,17).

«Batismo» igualmente é uma referência clara à morte.

«Podemos» — securitas humana, que em breve seria levada ao absurdo (como também no caso de Pedro). O martírio é compreendido como possibilidade humana. A resposta de Jesus: — Sim — devereis sofrer; mas não como vós quereis, vendo no martírio um caminho para a glorificação; sofrereis, segundo o meu caminho, não o vosso. Os homens não manuseiam a glória celeste. Quem dispõe dela, é Deus e Deus somente.

E' possível que os vers. 42-45 sejam um acréscimo redacional de Marcos, já que faltam em Luc. 22 (enquanto constam em Mat. 20). Se êste fôr o caso, concordamos com Lohmeyer que diz ser êste trabalho redacional um merecimento de Marcos e sua tradição, «pois nenhum trecho do N. T. mostra com tanta clareza o contraste entre domínio secular e serviço do crente».

Assim sendo, poderemos ignorar a cesura que sem dúvida existe e entre os vers. 40 e 41, sem lançarmos mão de artifícios para demonstrarmos a unidade da perícope. Não pode haver dúvida quanto à unidade interna de todo o trecho.

2. Escopo e tema.

A perícope se presta bem para um homilia, que segue o curso do diálogo entre Jesus e os zebedaídas, confrontando a vontade humana de dominar, de ser glorificado, com o caminho de Jesus, que obedece até a morte. Se não fosse a feição negativa da frase, poderíamos formular o tema com o vers. 43: — Entre vós não será assim. Será preferível, no entanto, partirmos do «sim» de Jesus, e não da falsa posição dos homens:

— Jesus veio para servir. Qual é a finalidade de tua vida?

3. Meditação.

E' algo tão natural, tão humano o que aquêles dois discípulos pedem a Jesus. Querem sentar à sua direita e à sua esquerda em seu reino, querem participar de sua glória, elevando-se sôbre os outros homens. Donde lhes viera êste desejo? Donde...? E' preciso que a ambição venha de fora? A vontade de ser grande, de ser honrado, de sobrepor-se aos irmãos existe em cada coração humano. Já a criação de três anos ambiciona «um lugar de glória».

— Dá-me um lugar à tua direita... isto é — Já que não posso ser o primeiro, permite-me ao menos de ser o segundo.

Ó, orgulhoso coração humano, cheio de sonhos de glória e de grandeza! Por que queres ser grande? Por que queres assenhorear-te dos outros? E' pelo bem comum? Para que os outros possam beneficiar-se de tuas qualidades? Não te enganes a ti mesmo. Os teus sonhos de poder e de glória provém de teu egoísmo, de teu miserável egoísmo, que é a tua maior enfermidade. Êste egoísmo te faz girar em redor de ti mesmo. Veda as portas ao próximo, faz atrofiar-se o amor ao irmão, e passa a transformar o coração num lugar solitário, onde só reina o Eu, aquele pobre Eu, cheio de mil desejos, de mil apetites e ambições. — EU quero,

EU preciso, EU fui, EU sou, EU serei, EU fiz, EU sei, EU posso! Não admira que num coração dominado pelo egoísmo não haja lugar nem para Deus nem para o próximo. Mas será permitido considerar aquele desejo dos irmãos Tiago e João como sendo ambicioso e egoísta? Não quiseram êles um lugar ao lado de Jesus? Não será isto até um desejo louvável? Ou será a ambição religiosa a mais perigosa das ambições — muito mais perigosa que a ambição pelas glórias vãs dêste mundo?

«Eu quero um lugar especial no teu reino». Êste desejo contraria frontalmente o evangelho de Jesus, pois êste nos revela que o lugar que nos compete no reino de Deus, é o lugar do pecador perdoado, que unicamente pela graça de Deus foi salvo.

Jesus diz: — Quem me quizer seguir, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Foi justamente isto — negar-se a si mesmos — que os dois irmãos não souberam e não quiseram fazer. Haviam esquecido a mensagem de João Batista a respeito de Jesus: — Êle precisa crescer — eu preciso diminuir.

Entendemos que Jesus não pode aceitar o pedido dos filhos de Zebedeu e que também não pode apaziguá-los com promessas vagas. Êle os faz cair de seus sonhos ambiciosos, empregando uma verdadeira «terapia de choque»:

— Não sabeis o que pedis. Podeis vós beber o cálice que eu bebo e ser batizados com o batismo com que eu sou batizado? — Isto foi uma verdadeira ducha fria. O cálice é o sofrimento, o batismo representa as trevas da cruz e da morte. E' como se os dois ambiciosos discípulos tivessem caído de um mundo de sonhos maravilhosos para a realidade dura e fria. Mas êles ainda não se dão por achados. Respondem, sem refletir muito, como se fôsse apenas uma bagatela: — Podemos. Jesus bem lhes poderia ter respondido com uma palavra dura, condenando a sua leviandade. Êle no entanto, com verdadeira paciência de mestre, os faz ver que os príncipes desta terra se assenhoreiam das gentes e que os grandes usam de autoridade, mas — «entre vós não será assim». E', pois, a vontade de Jesus Cristo que em sua igreja não reine o espírito da luta pelo poder. O problema do poder na comunidade de Jesus está definitivamente resolvido, pois quem manda em sua igreja, é Jesus Cristo, é Deus. Não pode, pois, haver luta pelo poder, a não ser, quando alguém não reconhece Jesus como cabeça; mas neste caso já não é membro do corpo de Cristo.

Na igreja de Jesus Cristo reina um espírito diferente. Jesus o expressa nestes termos: — Qualquer que entre vós quizer ser grande, será vosso serviçal, e qualquer que quizer ser o primeiro, será o servo de todos. Pode ser dito sem rodeios que a igreja é fortalecida pelos homens e pelas mulheres que querem servir e que é enfraquecida pelos homens e pelas mulheres que querem dominar. Não é possível participar de outra maneira do reino de Deus, a não ser pelo serviço humilde em favor dos irmãos de Jesus Cristo.

Quem procurar glórias e honrarias na igreja, talvez as encontre, mas correrá perigo de perder a Jesus. Sem dúvida um dos maiores erros cometidos na história da igreja cristã foi que, em certos tempos, bispos ambiciosos se elevaram sobre os outros cristãos, metendo-se em terríveis lutas, derramando o sangue de seus adversários e enfrentando a reis e príncipes para lhes arrancar o poder. Conseguiram, em certas épocas, fazer a igreja rica e poderosa — mas quanto mais exibiam a glória e o esplendor desta terra, tanto mais a igreja perdia o seu verdadeiro tesouro. Foi por isso que Martinho Lutero, impellido pelo Espírito de Jesus, levantou a sua voz. Ele tinha compreendido a palavra de Jesus: — Entre vós não será assim. Ele quiz que na igreja cristã Cristo tivesse poder, e não homens ambiciosos.

— Entre vós não será assim. Também nós, hoje, precisamos ouvir, bem atentos, aquelas palavras. O coração humano procura mil ardis para esquivar-se da lei de Jesus e para deixar entrar na igreja as leis que governam este mundo. O que nos vale nesta tentação constante, é olharmos para Jesus, o autor e consumidor de nossa fé. Ele não apenas nos ensinou a servir, mas nos deu o exemplo com sua vida, que outra cousa não foi, a não ser um único santo serviço — até consumir-se em sua morte na cruz de Gólgota.

«O Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos». — Mas como poderemos seguir a Jesus em seu sacrifício pelos homens? — Não é primordialmente o martírio que Jesus exige de nós — embora possam voltar tempos, em que o batismo de sangue torne a ser algo de normal para os seguidores de Jesus.

«Dar a vida» — isto é — não reservar a vida para si — mas gastá-la no serviço de Cristo. A vela está sendo gasta, enquanto queima. Deixando gastar-se, ela dá luz ao seu ambiente; diminuindo constantemente, cumpre a sua finalidade primordial — a de iluminar a escuridão.

Para nós só existem duas alternativas: — Ou mandarmos no mundo, ou servirmos no reino de Cristo. Como se manda no mundo, podemos aprender em toda a parte. Como se serve no reino de Cristo, só aprenderemos com o Filho de Deus, que veio — não para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos.

AUS UNSEREM ANGEBOT

Taschenbücher für Pfarrer und Gemeinde

Centro de Impresos, c.p. 14, São Leopoldo, R.G.S.

MARTINUS ADRIANUS BEEK, Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba, Urban-Bücher, Kohlhammer-Verlag 1961, Cr\$ 384,00 (184 Seiten).

Wenn rund 2000 Jahre der Geschichte Israels auf nur 184 Seiten dargestellt werden, dann kann es sich nur um einen kurzen Überblick handeln. Aber trotzdem ist es erstaunlich, welche Fülle von Material der Verfasser seinen Lesern vor Augen führt. Die Darstellung ist wissenschaftlich sorgfältig fundiert, führt gut in die Probleme ein und ist flüssig geschrieben. Auf die einschlägige Fachliteratur wird in Anmerkungen verwiesen. Ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Hand des Pfarrers, der sich um ein geschichtliches Verständnis des AT bemüht, und eine anregende Lektüre für Gemeindeglieder, die an der Bibel interessiert sind.

SABATINO MOSCATI, Die altsemitischen Kulturen, Urban-Bücher, Kohlhammer-Verlag, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, 1961, Cr\$ 576,00 (240 Seiten).

Der Verfasser gilt in der Fachwelt als ein hervorragender Kenner des alten Orients. Nachdem in den letzten Jahren zahlreiche von Nichtwissenschaftlern geschriebene Darstellungen über Völker und Kulturen der alten orientalischen Welt erschienen sind, ist es zu begrüßen, dass jetzt auch ein Fachgelehrter mit einer interessant geschriebenen und gemeinverständlichen Darstellung an die Öffentlichkeit tritt. In gesonderten Abschnitten werden Kultur und Religion der Assyrer und Babylonier, der Kanaanäer (erstmalig in einem solchen Werk!), der Hebräer, der Aramäer, der Araber und der Äthiopier dargestellt. Die Darstellung stützt sich auf die literarische Hinterlassenschaft dieser Kulturen und auf die archäologischen Ausgrabungen. Eine ausgezeichnete Aufhellung des kultur- und geistesgeschichtlichen Hintergrundes der Welt der Bibel.

GÜNTHER BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Urban-Bücher, Kohlhammer-Verlag, 1956, Cr\$ 288,00 (216 Seiten).

Der Verfasser, Professor für neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg, greift mit dieser gut lesbaren Darstellung in die in den letzten Jahren wieder neu entbrannte Debatte um die Leben-Jesu-Forschung ein. In seinem Büchlein geht es ihm um das geschichtliche Verständnis der Überlieferung von Jesus von Nazareth. Es ist für Leser geschrieben, die sich mit erbaulichen und dichterischen Darstellungen nicht begnügen wollen. Ausführlichere Exkurse über die synoptischen Evangelien, die Bergpredigt und die messianischen Hoheitsnamen Jesu vertiefen das Gesamtbild. Diese kurze Darstellung kann als geglückter Versuch, den Jesus der Evangelien dem modernen Menschen näherzubringen, bezeichnet werden.

K. G. STECK, H. GOLLWITZER, Luther, Bücher des Wissens, Fischer-Bücherei, 1955, Cr\$ 192,00 (206 Seiten).

Dieses Büchlein bietet eine kleine Auswahl aus Luthers Schriften, die dem heutigen Leser einen Zugang zu dem Reformator eröffnen soll. So hat Steck, ein namhafter lutherischer Theologe der Gegenwart, aus der Fülle von Luthers Schriften in chronologischer Reihenfolge solche Stücke zusammengestellt, in denen der Leser von heute den Entscheidungen Luthers begegnet und die Aktualität seines Ringens um Glaubensgewissheit erkennt. Es ist zu begrüßen, dass der Band auch Schriften enthält, die in der grösseren Öffentlichkeit in der Regel weniger bekannt sind. Die Texte sind behutsam in ein modernes und gut lesbares Deutsch übertragen, aber doch so, dass die dem Reformator eigentümliche Rede- und Denkweise noch gut erkennbar bleibt.



FOR USE IN LIBRARY ONLY

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01470 7717

FOR USE IN LIBRARY ONLY

